

Mundos *otros* y pueblos en movimiento

Debates sobre anti-colonialismo y transición en América Latina

Raúl Zibechi

M*undos otros* y pueblos en movimiento

Debates sobre anti-colonialismo y transición en América Latina

Raúl Zibechi

Indice

Introducción

Uno de los hechos más desconcertantes que afrontamos quienes formamos parte del campo anti-capitalista, proviene de la siguiente paradoja: aceptamos que el mundo ha cambiado y que las experiencias de toma del poder han fracasado, pero nuestro pensamiento crítico ha seguido apegado a conceptos y propuestas nacidas en otro período histórico, anterior incluso al estallido del campo socialista.

Este desfasaje entre el mundo real y nuestras opciones teóricas y políticas es, probablemente, una de las mayores fuentes de frustraciones y debilidades que afrontamos. En efecto, seguimos apegados a la idea de revolución centrada en la conquista del poder estatal, a la construcción de partidos y organizaciones jerarquizadas, a la planificación de los pasos a dar (estrategia y táctica) por un pequeño grupo de varones blancos ilustrados, a la separación de la ética de la política para darle prioridad a los fines por sobre los medios, a la acción pública por sobre el crecimiento interior, entre los más evidentes.

Buena parte de las ideas que siguen moldeando la práctica anti-sistémica, se han convertido en barrotes que encierran la lucha en una cárcel político/conceptual que impide desplegar las energías emancipatorias. La centralidad de la lucha por el poder, por ejemplo, supone que todas las movilizaciones y luchan deben apuntar en esa dirección, subordinando las peleas concretas al objetivo "final". El mismo concepto de "lucha final", como reza la letra de *La Internacional*, que no puede sino estar ligado a la toma del poder, es quizá el entramado de ideas más longevo y menos creativo que se pueda imaginar.

La pregunta que nos asalta, es ¿porqué personas dispuestas a dar la vida por una causa, tienen tanta dificultad para poner en cuestión certezas más que cuestionadas por la vida? Parece evidente que no hay una sola razón para ese comportamiento, ya que el empeño en continuar la senda de la vieja política responde tanto a limitaciones conceptuales como a psicológicas, ya que revisar certezas implica entrar en el terreno de la inseguridad personal, en el desasosiego y la angustia que produce la falta de respuestas contundentes ante situaciones complejas como las que vivimos en este período. Quizá por esa razón, los fracasos y los errores propios suelen camuflarse culpando al imperialismo y a las derechas de todos nuestros problemas, lo que de paso nos permite eludir la autocrítica para corregir el rumbo.

Como invitación al diálogo y a la reflexión colectivas, quisiera colocar media docena de dificultades que enfrentamos para mover nuestro pensamiento crítico y para alentar la experimentación rebelde por caminos aún poco transitados, saliendo del trillado sendero de la movilización para conseguir demandas que acerquen a los trabajadores al poder, por la vía que sea.

La *primera* consiste en el apego a certezas que permitan creer, como sostiene Cornelius Castoriadis, en su análisis del marxismo como doctrina. Éste ha mostrado su capacidad para sostener la lucha, durante largo tiempo y en circunstancias muy adversas. Esta

doctrina que se reclama marxista, se ha conformado mediante la combinación de la ciencia económica, una metafísica racionalista de la historia que se concreta en las célebres "leyes de la historia", que avalan tanto el "inevitable" triunfo proletario como la milenaria "esperanza de una salvación garantizada" (Castoriadis, 1997: 55-56).

Centrando el análisis en el sujeto anti-capitalista, la clase obrera, el filósofo greco-francés nos recuerda cómo durante el siglo XIX "se autoconstituye, se alfabetiza y se forma por sí misma", dando vida a individuos que confían en sus fuerzas, piensan por sí mismos, estudian bajo el resplandor de las velas luego de jornadas extenuantes de 14 horas y no abandonan nunca la reflexión crítica. Cuando el marxismo doctrinario acaparó, según Castoriadis, el movimiento obrero, aparecieron sus efectos devastadores:

> […] reemplaza este individuo por el militante adoctrinado en un evangelio, que cree en la organización, en la teoría y en los jefes que la poseen y la interpretan, militante que tiende a obedecerle incondicionalmente, que se identifica con ellos y no puede, la mayor parte del tiempo, romper con esta identificación si no destruyéndose a sí mismo (ídem: 56-57).

Algunas de esas certezas impregnaron el imaginario de la izquierda con tal intensidad, que consiguieron desafiar tanto el paso del tiempo, como las realidades geográficas y los evidentes fracasos de las revoluciones, para convertirse en dogmas instalados anulando la posibilidad de reflexión autocrítica. El apego a una teoría simplificada de corte evolucionista, la exigencia de que existan dirigentes en los que depositar confianza casi absoluta, la centralidad de la economía para explicar cualquier proceso social y un concepto de revolución centrado en la construcción de un poder centralizado, siguen siendo ideas vigentes tanto en las fuerzas que apuestan a la toma del poder como en las que optaron por incrustarse en la institucionalidad a través del camino electoral.

En realidad, buena parte de este imaginario proviene de culturas muy anteriores a la socialista y se remiten a las tradiciones milenaristas de la humanidad, actualizadas por el imaginario capitalista de corte cientificista. Como sostiene el español Eugenio del Río, el pensamiento socialista tiene "raíces multiseculares", que abarcan desde el Renacimiento y la Reforma hasta el cristianismo, siendo "un eslabón de la cadena de la modernidad" (Del Río, 334). Sin embargo, es posible que la herencia más dañina cobijada en el marxismo, sea su confianza ciega en el progreso, como destaca Benjamin de modo punzante al denunciar el conformismo de la izquierda de la época: "No hay otra cosa que haya corrompido más a la clase trabajadora alemana que la idea de que ella nadaba con la corriente" (Benjamin, 2010: 25).

En efecto, la socialdemocracia durante las tres primeras décadas del siglo XX fue creando una escuela que todo lo apostaba al desarrollo técnico y científico, haciendo del trabajo fabril, como materialización de ese desarrollo, una acción política por sí misma. "En esta escuela, la clase desaprendió lo mismo el odio que la voluntad de

sacrificio. Pues ambas se nutren de la imagen de los antepasados esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados" (ídem; 27).

A lo anterior habría que agregar un sentido de superioridad moral de buena parte de los militantes, por sentirse parte de una clase que triunfaría y poseedores de una doctrina infalible. Es enteramente cierto, como apunta Castoriadis, que bajarse de semejante conjunto de certezas ha sido extremadamente difícil, en gran medida porque cuestionarlas sería tanto como poner en duda la propia identidad y el sentido de vidas talladas en torno a ella.

La *segunda* dificultad radica en los problemas que se derivan de la conversión de una teoría, siempre inacabada y aproximativa, en doctrina con certezas absolutas. Es uno de los temas que desarrolla la feminista negra bell hooks en su extensa polémica con el feminismo académico blanco, hegemónico durante largo tiempo.

Hooks sostuvo que "las prácticas excluyentes de las mujeres que dominan el discurso feminista, han hecho prácticamente imposible que surjan nuevas y variadas teorías" (Hooks, 2020: 38). De modo que la existencia de un único discurso legítimo, sofocaba la diversidad de voces e impedía que mujeres de los sectores populares se incorporaran al movimiento, con el resultado de que el feminismo se estaba convirtiendo en una ideología burguesa.

Considera que la tendencia al dogmatismo anula la teoría feminista que nació de un sentimiento de opresión, pretendiendo colocarse por encima de la experiencia viva, descartando los afectos para priorizar un supuesto carácter científico. Cita el libro "El camino de toda ideología" de la filósofa feminista Susan Griffin, quien considera que "cuando una teoría se transforma en una ideología empieza a destruir su ser y su autoconocimiento", se atribuye "la" verdad y tiene por objetivo "disciplinar a la gente" detrás de quienes detentan el saber/poder. "Todo aquello que no consigue explicar se convierte en su enemigo", señala Griffin en una frase que nos conecta con gran parte de nuestra experiencia en el debate con la vieja cultura política (Hooks, 2020: 39-40).

Del debate que plantea hooks, me interesa destacar cómo la conversión de ideas y teorías en ideología sirve a los intereses de una capa social privilegiada que, dominando el arte del discurso legítimo, perpetúa y amplía sus privilegios, a la vez que excluye y margina a quienes pueden amenazarlos. Quienes cuestionan este discurso son demonizados porque estarían poniendo en cuestión privilegios dentro del campo emancipatorio, sean las feministas blancas, los dirigentes políticos y sindicales o los revolucionarios de los países dependientes formados en universidades.

Las formas que reviste la ideología son muy alejadas a los modos con los cuales se expresan los pueblos y los grupos sociales oprimidos, en cuyo nombre hablan unas y otros. Esa elite que detenta el patrimonio del pensamiento crítico, es inherentemente conservadora, tiene mucho que perder, estatus, comodidades y reconocimiento que le dan un insoportable sentimiento de superioridad. Por eso se aferra a una práctica doctrinaria alejada de la realidad, tomando de rehenes ideas y pensamientos nacidos en un abajo que prefiere no volver a pisar, si es que alguna vez lo hizo.

La *tercera* dificultad es que los grupos anti-sistema se parecen cada vez más al sistema. Para decirlo con las sabias palabras de Fernand Braudel, cuando reflexiona sobre la derrota que infligieron los pueblos bárbaros a la Roma imperial: "Siempre que triunfan los bárbaros es porque están ya medio civilizados" (Braudel, 1984, t. 1: 66). Del mismo modo que "la civilización se cierra sobre el bárbaro", cuando el otro es convertido por una cultura que cree ser superior, la condición del triunfo de la revolución, del ingreso de los rebeldes en el palacio de invierno, es que se hayan impregnado de los modos que predominan murallas adentro.

¿No ha sido acaso la intención de la revolución cultural china forzar a sus cuadros administradores del Estado, a romper con la cultura política que interiorizaron durante la gestión? Por cierto, Lenin reflexionó de modo similar al de Mao, aunque éste forzara hasta lo inaudito ese proceso, pretendiendo que la violencia y la humillación puedan ser instrumentos para modificar culturas y hábitos.

Es evidente que las izquierdas están muy lejos de romper con el patriarcado y el colonialismo. La búsqueda de caudillos y su devoción acrítica hacia ellos (Evo Morales, Lula, Rafael Correa, Hugo Chávez…), encarna la continuidad de una cultura política que, un siglo después del triunfo de la Revolución Rusa, debería haber dado paso a otras variables más horizontales y menos jerárquicas. La izquierda latinoamericana es profundamente machista, mucho más allá de los discursos, como lo enseña su negativa a condenar a violadores tan conocidos como Daniel Ortega, actual presidente de Nicaragua.

La izquierda de la región es también colonial. La actitud paternalista con los pueblos originarios y negros, a los que se considera objetos de "ayudas" sociales pero nunca sujetos en pie de igualdad, o la actitud del Movimiento al Socialismo (MAS) de Bolivia hacia las organizaciones indígenas Cidob y Conamaq[1], no deja lugar a dudas. Como señala la feminista María Galindo, con la excusa de la plurinacionalidad se está construyendo en ese país una "hegemonía quechua-aymara" ligada al MAS, que se construye sobre la base de acallar "las voces de los pueblos del Oriente boliviano" (Galindo, 2022).

La izquierda electoral ha asumido de forma íntegra el marketing capitalista creado para fomentar el consumismo. Un caso elocuente es la campaña electoral de 2016 en España, donde Podemos presentó un programa que en su formato imita el catálogo de la empresa de muebles y decoración Ikea, con la excusa de que será el programa "más leído de la democracia" (Otero, 2016). Inspirarse en el marketing empresarial es mucho más que una cuestión de formatos ya que interioriza los valores de la publicidad y termina emparejando la política con las técnicas de venta y al electorado con comportamientos similares a los del consumidor.

---

[1] La Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano y el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu fueron intervenidas por la policía del gobierno de Evo Morales para expulsar a los dirigentes legítimos e imponer los afines al MAS.

El sociólogo Marcos Roitman considera que la izquierda está siempre buscando lo nuevo, reinventándose detrás de la última moda en lo que denomina como una actitud "resultadista", empeñada en buscar resultados que la justifiquen aún al precio de vaciar los contenidos. Por eso concluye que "desea ganar el poder a toda costa, pero sin proyecto" (Roitman, 2022).

La *cuarta* dificultad es que la izquierda elude el conflicto, con lo cual deja de luchar por las transformaciones, que sólo pueden hacerse a costa de los intereses del 1% más rico, pero además deja a la población a expensas de los medios del sistema. El conflicto social genera conciencia, ya que permite a los diversos sectores identificar los problemas que los afectan y reconocer quiénes son los responsables.

El psicoanalista e investigador Miguel Benasayag y la filísofa Angélique del Rey, defienden que el conflicto configura nuestra civilización y que su ausencia –en sociedades que aspiran a su desaparición– nos coloca ante una situación dramática, de autodestrucción: "La negación del conflicto puede producir la barbarie. Por eso es importante negarse a pensar por separado el conflicto y la civilización" (Benasayag y Del Rey, 2018: 4).

En efecto, el conflicto es por un lado la potencia colectiva capaz de poner freno, o limitar, las tendencias a la barbarie a la que nos llevan el desarrollo y el progreso; por otro, sin conflicto no puede emerger lo nuevo, ni los sujetos colectivos capaces de engendrarlo. Hacia el final de su obra, sostienen que el conflicto es "fundamento de la vida", la fuerza capaz de ejercer los cuidados y a la vez crear nuevas relaciones sociales, los mundos nuevos a los que aspiramos quienes seguimos siendo anti-capitalistas. Sin embargo, las izquierdas electorales vienen sucumbiendo ante la tendencia social y cultural que rehúye el conflicto, al cual temen por una sumatoria de razones: el riesgo de dejar de controlar a sus bases sociales que pueden llevarlo más allá de lo que conviene a las dirigencias; el no querer aparecer como radicales ante la sociedad, toda vez que se ha identificado conflicto con violencia; y, finalmente, porque el pragmatismo las lleva a darle prioridad al escenario institucional, donde el conflicto no tiene cabida porque se lo considera desestabilizador de esas instituciones.

De ese modo, anulando el conflicto, van decayendo hasta diluirse en la corriente dominante en la sociedad, perdiendo la capacidad de crítica porque temen el aislamiento, el nadar contra la corriente que siempre fue una seña de identidad de los movimientos emancipatorios.

La *quinta* dificultad es que persiste el deseo de gobernar a otros, que se ha convertido en moneda corriente en las izquierdas. Esta opción política conlleva varios problemas. Gobernar es un modo de oprimir, de tomar decisiones que afectan a otras personas, sustituyéndolas como sujetos colectivos. Implica también dejar de lado el autogobierno o, mejor, la necesaria multiplicación de autogobiernos (en barrios, poblados, ciudades y en todos los espacios de la vida) que supone el conjunto de los procesos emancipatorios. Por último, en la medida que se pretende gobernar sobre una totalidad social, se da por supuesto un concepto de totalidad de carácter eurocéntrico que no contempla realidades complejas como las latinoamericanas (Quijano, 2014).

Para Quijano, la visión eurocéntrica supone que "en una totalidad el todo tiene absoluta primacía determinante sobre todas y cada una de las partes" y por lo tanto "hay una y sólo una lógica que gobierna el comportamiento de todas y cada una de las partes" (ídem: 296). Sin embargo, en América Latina en el todo y en las partes encontramos lógicas completamente diferentes y divergentes, lo que hace imposible que existan procesos de transición homogéneos. A mi modo de ver, este hecho debe llevarnos a reflexionar de manera totalmente distinta a como el socialismo europeo teorizó el concepto de transición.

Las diversas "partes" en América Latina, son cada una de ellas unidades totales con sus propias configuraciones lo que supone que pueden tener autonomía relativa, tanto por su heterogeneidad histórica como estructural. La totalidad existe pero es diferente, no orgánica, de modo que el conjunto no podrá moverse "de manera unilineal, ni unidireccional, ni unidimsensional, porque están en acción múltiples, heterogéneas e incluso conflictivas pulsiones o lógicas de movimiento" (ídem: 299). Las heterogeneidades que analiza Quijano las encontramos en los espacios de los pueblos originarios, negros, campesinos y mestizos, en sus comunidades, quilombos/palenques y en los territorios de la agricultura familiar; pero también en las periferias urbanas donde se instalaron los diferentes pueblos, fruto de las migraciones. En estos espacios las relaciones salariales conviven con le reciprocidad, los diversos tipos de servidumbres y la pequeña iniciativa mercantil/familiar, en las que las relaciones de trabajo tienen características diferentes a las del trabajo asalariado.

Por eso Quijano concluye que los procesos de cambio no pueden consistir "en la transformación de una realidad históricamente homogénea en otra equivalente, sea gradual y continuamente, o por saltos y rupturas" (ídem). Es imposible que realidades tan diversas y abigarradas puedan salir, todas ellas al mismo tiempo, de un escenario histórico para dar paso a otra que ocupe su lugar. Debemos considerar que ya existen pueblos que están saliendo del sistema capitalista y están formando mundos otros muy distintos al aún hegemónico. En ellos, los valores de uso predominan por sobre los valores de cambio, ya que no se producen mercancías sino aquellos bienes que las comunidades necesitan para cuidar la vida en colectivo. Es la realidad de las bases de apoyo zapatistas, pero también de otros pueblos y comunidades barriales, aún de modo parcial, precario e incipiente. Identificar estos procesos ha sido el objeto de mi trabajo en las tres últimas décadas, orientado en gran medida por la revolución zapatista.

Por este motivo, la visión de la historia atribuida a Marx (que él mismo rechazó en su correspondencia con Vera Zásulich), consistente en la secuencia de modos de producción (sociedad primitiva, esclavista, feudal, capitalista y comunista), corresponde a una teleología histórica que supone que el todo y cada una de sus partes salen íntegramente de un sistema para ingresar en otro. Al resultar impracticable esta idea de totalidad, lo hace también el concepto de hegemonía (tema que no aborda Quijano), que presupone la existencia de una totalidad homogénea y que con razón los zapatistas consideran una forma de opresión, en mundos en los que predomina la heterogeneidad que es irreductible a la unidad homogeneizante. En la nueva

concepción del cambio que va ganando forma, la autonomía y el autogobierno desplazan a la vieja dicotomía entre reforma y revolución.

Quisiera destacar una *sexta* dificultad, consistente en la pérdida de hondura histórica que ha contaminado la práctica política de las izquierdas, la falta de una visión de largo plazo; me refiero al inmediatismo característico de quienes se han rendido a la cultura y el modo de hacer política dominante en este período. El papel destacado que atribuimos a los pueblos originarios, pero también negros y campesinos, está estrechamente vinculado a la conservación en su seno de un concepto otro del tiempo, circular y no lineal, donde la idea de progreso resulta ajena. En su lugar, los sujetos colectivos siguen empeñados en vivir en armonía con el medio, en conservar y no depredar, en cuidar y no acumular, en no convertir la naturaleza en mercancía.

Por último, resaltar la relación entre el caos sistémico que vivimos, un período de honda incertidumbre que ha cegado el futuro de millones de personas y en particular de las y los jóvenes, con el resurgir de cierto milenarismo (no encuentro mejor vocablo), laico y revolucionario, que ofrece certezas como tablas de salvación cuando todo lo sólido se hunde a nuestro alrededor. Es probable que la tendencia a una suerte de neo-estalinismo entre un sector de jóvenes universitarios, esté creciendo durante la pandemia. Conozco sólo dos casos, el de Ecuador y el de Euskal Herría, pero seguramente no sean los únicos ya que estamos ante tendencias globales.

Estas tendencias presentan dos grandes problemas adicionales: no son capaces de aceptar el fracaso de las revoluciones socialistas y el papel del centralismo estatal en su nefasta deriva; pero tampoco pueden abrevar en otras fuentes que no sean la lucha de clases, como el feminismo y las resistencias de los pueblos originarios, algunas de ellas enfocadas en la construcción de autonomías colectivas. Un siglo después de que comenzara a imponerse el estalinismo en el movimiento comunista internacional y a medio siglo del crecimiento del feminismo y de los pueblos originarios, el reloj de la historia vuelve a detenerse….en Moscú en 1930, digamos. Reaparece así un marxismo dogmático, profundamente patriarcal y colonial, creyente en el progreso y en buena parte de las doctrinas que mostraron su monumental fracaso.

Considero firmemente que la crisis sistémica, el creciente poder dictatorial del 1% y las respuestas dogmáticas al capitalismo, sólo pueden ser superadas con el estrecho contacto con los movimientos más dinámicos y la predisposición de aprender junto a los diversos abajos. Por eso buscamos seguir las huellas y las inspiraciones de los pueblos en movimiento, de las mujeres y los jóvenes anti-patriarcales y anti-capitalistas que mientras resisten, crean los mundos nuevos que necesitamos para seguir siendo, seguir viviendo.

* * *

Este libro es la recopilación de varios artículos que abordan un mismo tema: los pueblos organizados como sujetos colectivos de la resistencia al capitalismo neoliberal y a la vez como creadores de mundos nuevos. En los siete trabajos que siguen, la experiencia viva de los pueblos es la brújula para la reflexión teórica y para proyectar

el tipo de transición que estamos viviendo hacia los *mundos otros* que se están construyendo y los modos como cada pueblo los está defendiendo.

Montevideo, febrero de 2022

Bibliografía

Benasayag, Miguel y Del Rey, Angélique (2018) *Elogio del conflicto*, Buenos Aires, 90 Intervenciones.

Benjamin, Walter (2010) *Tesis sobre la Historia*, Bogotá, Desde Abajo.

Braudel, Fernand (1984) *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII*, tomo 1, "Las estrucdturas de lo cotidiano:", Madrid, Alianza.

Castoriadis, Cornelius (1997) *El avance la insignificancia*, Buenos Aires, Eudeba.

Del Río, Eugenio (1993) *La sombra de Marx*, Madrid, Talasa.

Galindo, María (2022) "Análisis del discurso del Presidente Luis Arce en el aniversario del Estado Plurinacional", *Radio Deseo*, La Paz, 24 de enero en https://www.youtube.com/watch?v=OaOCeOgV7DI (consulta, 28/01/2022).

hooks, bell (2020) *Teoría feminista: de los márgenes al centro*, Madrid, Traficantes de sueños.

Otero, Jorge (2016) "Podemos imita el catálogo de Ikea para que su programa ´sea el más leído de la democracia´", Publico, 8 de junio, en https://www.publico.es/politica/imita-al-catalogo-ikea-programa.html (consulta, 28/01(2022).

Quijano, Aníbal (2014) "Colonialidad del poder y clasificación social" en Cuestiones y horizontes. Antología esencial, Buenos Aires, Clacso, pp. 285- 327.

Roitman, Marcos (2022) "La nueva, novísima, nueva izquierda latinoamericana", La Jornada, 17 de enero en https://www.jornada.com.mx/2022/01/17/opinion/016a1pol (consulta 29/01/2022).

Los pueblos en movimiento como sujetos anti-coloniales[2]

El punto de vista que pretendo poner en discusión es cómo los pueblos en movimiento se han convertido en sujetos de la descolonización, en la medida que desarticulan las relaciones jerárquicas, logocéntricas, patriarcales y coloniales que sostienen el régimen de acumulación y dominación capitalista. Entre los adversarios que deben sortear, se encuentran las instituciones estatales, las academias y las fuerzas represivas que las apuntalan, de modo que sólo el conflicto con ellas es capaz de mostrar su carácter opresor, poniendo la primera piedra en el camino de la descolonización material y epistémica.

Uno de los obstáculos a superar en este proceso anti-colonial, es el propio concepto de movimiento social, y aún el de movimiento anti-sistémico, ya que considero que fueron creados en un contexto determinado (Estados Unidos y Europa) para reflexionar sobre acciones colectivas e interacciones con el Estado en esas regiones. Pero en modo alguno pueden generalizarse para comprender los movimientos de otros pueblos en otras partes del mundo, en particular aquellos que se afincan en territorios disidentes y en resistencia, los que sostienen autoridades propias, construyen poderes no estatales y toda una red de relaciones sociales no mercantiles para educar, sanar y resolver conflictos (Zibechi, 2014).

Durante un tiempo utilicé la noción de "sociedades en movimiento", para destacar que lo que se pone en movimiento en la acción colectiva territorializada, son relaciones sociales heterogéneas respecto a las hegemónicas, inherentes en general a pueblos originarios y negros, campesinos y sectores populares urbanos que habitan las periferias de las grandes ciudades. En los últimos años, al calor de las revoluciones zapatista y kurda, pero también de procesos de autodeterminación en varias geografías latinoamericanas, he optado por utilizar "pueblos en movimiento", en el entendido de que se trata de sujetos colectivos que conforman pueblos diferentes y reconocibles por esas diferencias (Zibechi, 2018).

Un segundo obstáculo es la limitación espacio-temporal de las ideas y los análisis emancipatorios. El sociólogo egipcio Anouar Abdel-Malek formula una crítica particular al universalismo y nos recuerda que el término "descolonización" es privativo de los "occidento-centristas", porque toma como eje del análisis la penetración occidental en Asia y África; o sea "un proceso de civilización" que es confrontado por el resurgimiento de Oriente, impulsado por los procesos de liberación nacional o de revoluciones nacionales (Abel-Malek, 1975: 18).

No se conformó con la denuncia e indagó en los caminos para superar el colonialismo y el imperialismo. Para salir de la abstracción universalista se aboca a estudiar la

[2] Publicado en *Piel blanca, máscaras negras*, Gaya Macaran y Pierre Gaussens (comp), Bajo Tierra, México, 2020.

"especificidad histórica" de las naciones oprimidas, tarea que lo lleva a dividir el mundo entre dos civilizaciones o "círculos exteriores" (la china y la indoaria) y múltiples áreas culturales o "círculos intermedios". Porque considera que "no hay universal sin comparaciones", se aboca por tanto a la dialéctica de lo específico que le permite profundizar en las diferencias y particularidades que forman parte de lo universal (Abdel-Malek, 1975: 197).

En esa dirección, señala los límites del marxismo como "concepción sociológica general", ya que "los resultados de la aplicación de esa clave a sociedades industriales avanzadas, no podrá aportar contribuciones duraderas a las civilizaciones no occidentales en el momento de su renacimiento" (Abdel-Malek, 1975: 200). Escribe en los años de la resistencia victoriosa de Vietnam a la invasión de los Estados Unidos y de la revolución cultural china, que mostraba distancias del socialismo soviético. Sin embargo, si el marxismo se aplicara, sostiene, "a partir del principio de la especificidad histórica", sería un instrumento de enorme validez para la comprensión de las civilizaciones no occidentales.

Inspirado en su propuesta sobre analizar la especificidad histórica, pretendo traer al debate dos desarrollos concretos que, a mi modo de ver, enseñan procesos de descolonización en curso; en la convicción de que los sujetos anti-coloniales son los únicos capaces de descolonizar las relaciones sociales, cuando desatan conflictos colectivos. La primera enseña cómo los trabajos colectivos (*minga*, tequio o *guelaguetza*) no tienen cabida en la economía política clásica, que debe ser reconstruida para desplazar el concepto individual de trabajo asalariado.

La segunda situación nos lleva al pensamiento del dirigente kurdo Abdullah Öcalan, que está desmontando las piezas centrales del pensamiento emancipatorio occidental (con especial énfasis en la lucha de las mujeres) desde la experiencia concreta de los pueblos de Oriente Medio.

Los trabajos colectivos descolonizan el pensamiento crítico

Las categorías y conceptos que maneja la economía política en general, y la crítica marxista en particular, se asientan en el individuo, en la relación entre el obrero y el capitalista como sujetos individuales. Aunque ambos pertenecen a una clase social, las relaciones que establecen son de carácter personal, como los ejemplos que pone Marx cuando analiza los vínculos entre unos y otros. Todo el edificio de la economía política se construye sobre los individuos. Cuando Marx examina la producción material, la define como: "Individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada: éste es naturalmente el punto de partida" (Marx, 1977: 39). La clase obrera es, por tanto, una suma de individuos con intereses comunes. La categoría trabajo asalariado se refiere a "un" obrero concreto que recibe un salario por "su" trabajo. Del mismo modo, la mercancía fuerza de trabajo se individualiza al punto que dos obreros que trabajen en ramas o en oficios diferentes,

perciben remuneraciones distintas. Cada obrero es propietario de su fuerza de trabajo y acude al mercado a venderla, como poseedor individual, a un comprador también individual.

La propiedad privada y la circulación del dinero son para Marx, y para sus seguidores, un rasgo de progreso, de superación de la sociedad primitiva. La utilización del dinero, por ejemplo, define una sociedad que además de desarrollada es madura, ya que considera que en las sociedades en las que no existe dinero son "históricamente inmaduras", aunque hayan alcanzado un importante grado de desarrollo, como las sociedades precolombinas (Marx, 1977: 60).

En el mismo trabajo, "Introducción general a la crítica de la economía política", Marx establece que "la sociedad burguesa es la más compleja y desarrollada organización histórica de la producción" (Marx, 1977: 62), y agrega que a través de ella es posible "comprender la organización y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad pasadas, sobre cuyas ruinas y elementos ella fue edificada" (Marx, 1977: 63). En suma, la economía burguesa suministra la clave de la economía antigua, del mismo modo que "la anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono" (ídem). En este sentido, el progreso es la superación de estadios inferiores hacia estadios superiores de desarrollo.

El análisis marxista centrado en la sociedad burguesa desarrollada, ha mostrado su validez para la comprensión de las relaciones sociales capitalistas del centro del sistema-mundo que, efectivamente, "evolucionaron" desde las formas más simples a las más complejas, en sociedades caracterizadas por elevados niveles de homogeneidad. Pero en modo alguno las categorías acuñadas para esas realidades pueden dar cuenta de lo que sucede en mundos diferentes, donde las relaciones sociales se fundan en otro tipo de vínculos que, en la terminología marxista, serían resabios del pasado. Para comprender los límites del análisis de Marx sobre el capital, voy a mostrar que el movimiento zapatista ha desarrollado otra economía política, como lo enseña el subcomandante insurgente Moisés en su intervención en el encuentro "El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista" (Moisés, 2015).

En su análisis sobre "la economía desde las comunidades", recorre el camino que han transitado desde 1983 hasta la actualidad. En los primeros años, antes de que se formara el EZLN, los hacendados poseían las mejores tierras con miles de cabezas de ganado, gracias a las guardias blancas o pistoleros armados, con cuya ayuda empujaron a los campesinos hacia las montañas. Para transformar esa realidad, el primer paso fue recuperar los medios de producción, las tierras, y luego debieron decidir cómo las trabajarían. La decisión fue hacerlo con trabajo colectivo.

Toda la reflexión económica de Moisés (en dos intervenciones luminosas tituladas "economía política I y II") gira en torno al trabajo colectivo, sobre el que reposa toda la vida de las comunidades zapatistas. Pero no todo el trabajo productivo es colectivo: las asambleas acuerdan que unos días son para lo colectivo y otros días "para nosotros", o sea para la parcela familiar.

Entre los pueblos originarios el trabajo colectivo es local, se registra en las comunidades y en algunas ocasiones entre varias comunidades que colaboran de forma muy puntual para alguna tarea que las afecta en común. Pero los zapatistas lo han multiplicado en todos los niveles de su autonomía:

> Y el trabajo colectivo que se hace a nivel de pueblo, o sea local, comunidad; se hace a nivel regional, así le decimos, región es donde ya están agrupados 40, 50 60 pueblos, a eso le decimos región; y luego se hace el trabajo colectivo a nivel municipal, cuando decimos nivel municipal a veces junta 3, o 4 o 5 regiones, ya ése es el municipio autónomo rebelde zapatista. Y cuando decimos trabajo colectivo de zona es todos los municipios que hay como lo que se dice zona de Realidad, de Morelia o de Garrucha, las cinco zonas (Moisés, 2015: 84).

Según esta descripción, el trabajo colectivo existe en toda la "sociedad" zapatista, es el rasgo básico de su cotidianeidad. Es lo que les ha permitido construir cientos de escuelitas y puestos de salud, mantener la producción, las cooperativas y demás emprendimientos colectivos, así como construir clínicas, hospitales y escuelas secundarias, centros de transformación de la producción primaria y todo el entramado material de los cientos de miles de zapatistas que viven en más de mil comunidades y se relacionan en más de 40 espacios colectivos de autogobierno.

Pero Moisés agrega algo central: "El trabajo colectivo no es más que en la madre tierra" (p. 85). Nos dice que el tequio/minga/trabajo colectivo no es sólo en la producción, sino en todos los aspectos de la vida, material y no material. La construcción del autogobierno se funda en el trabajo colectivo: desde la salud y la educación hasta la justicia, el poder y las juntas de buen gobierno. ¿De qué manera sucede esto?

Las personas encargadas de la salud, hueseras, parteras y plantas medicinales, a lo que denominan "promotoras", son elegidas en la asamblea de la comunidad, no por sus capacidades sino porque les toca servicio, apoyar a su comunidad en esas tareas. No reciben remuneración pero a través del trabajo colectivo la comunidad les asegura la sobrevivencia, les cultiva la milpa, las apoya con alimentos y cubre sus necesidades. Lo mismo sucede con las personas promotoras de educación y con todas las tareas necesarias para la reproducción de la vida. Por eso Moisés dice que "la paga" es el cuidado comunitario de la milpa, del frijolar, del cafetal o el potrero. La asamblea es también trabajo colectivo que toma las decisiones y sostiene a quienes eligió mediante trabajos colectivos. Del mismo modo la comunidad sostiene a sus representantes.

Una de las grandes creaciones del zapatismo, consiste en haber extendido los trabajos colectivos a todos los niveles en los que ejercen la autonomía: local o comunitario, municipal, región y zona. Los zapatistas que integran municipios y juntas de buen gobierno también hacen trabajos colectivos, para reunirse, tomar decisiones y para sostenerse materialmente. No se trata de que un nivel de la autonomía sostenga al nivel superior. En suma, los trabajos colectivos sustituyen el dinero, y esto es una cuestión que va profundamente a contramano del capitalismo, pero no existe una economía política que reflexiona esta realidad.

"El chiste es que no quede nadie sin trabajar colectivamente" (Moisés, 2015: 101). Los trabajos colectivos no los decide un mando central, una institución centralizada, lo que equivaldría a reproducir un sistema estatal. Son los pueblos, las regiones, los municipios autónomos y las zonas las que se deben poner de acuerdo para decidir cómo se implementan los trabajos y cómo se realiza el reparto, porque hay familias que tienen pocos hijos y otras que tienen muchos, deben discutir cuánto tiempo dedican a trabajar para la familia y cuánto para el colectivo, y así con todos los problemas que surgen.

Como señala Gladys Tzul respecto a los pueblos originarios en Guatemala, el servicio comunal no es remunerado porque "es el trabajo obligado que todos tenemos que hacer para el sostenimiento de la vida en común" (Tzul, 2015: 132). Esa obligatoriedad vale también para las asambleas sobre las que descansa el gobierno comunal indígena, "donde el *k´ax k´ol* (trabajo colectivo) es el piso fundamental donde descansa y se producen esos sistemas de gobierno comunal y donde se juega la participación plena de todos y todas" (ídem: 133).

En este punto, debe destacarse que la asamblea comunal es bien diferente de la asamblea de los trabajadores urbanos o de los vecinos de un barrio o colonia. Es obligatoria, porque es un trabajo colectivo más. Las autoridades comunales son portadoras de las decisiones de las asambleas, al punto que "no hay disociación entre autoridad comunal y asamblea comunal" (Tzul, 2016: 29).

El sistema zapatista es descentralizado. En cada región y pueblo/comunidad deciden cómo hacer con los dineros de la venta de la cosecha colectiva, si los pasan al banco comunitario o lo invierten en alguna necesidad del movimiento. La vida y los valores comunitarios, sobre lo que se inspira el zapatismo, se asientan en una amplia descentralización que permite la expresión de las especificidades de cada geografía y cada pueblo[3].

> Los trabajos colectivos que estamos platicando, eso es lo que nos ha ayudado mucho, y de esas dos formas, de que el mes se divide, 10 días para el trabajo colectivo, 20 días para el trabajo de la familia. Cada quien se pone de acuerdo. Otro dice no, 5 días para el trabajo colectivo y 25 días para la de la familia. Cada quien se pone de acuerdo, ya sea pueblo, o sea comunidad, ya sea región, ya sean municipios autónomos o como zona. Esos son cuatro niveles de cómo se trabajan los trabajos colectivos, o sea, son cuatro niveles de asambleas, podemos decir así, de cómo se ponen de acuerdo pues (Moisés, 2015: 107).

Una economía descentralizada, controlada por asambleas y trabajos colectivos, reproduce una sociedad otra, en la que no aparecen conceptos como propiedad, trabajo asalariado y trabajo abstracto, plusvalor y acumulación, por ejemplo. Desarrollar el análisis de una economía política centrada en los trabajos colectivos, es un desafío para el pensamiento crítico contemporáneo, que supone descolonizar las categorías asentadas en el individuo explotado, el obrero asalariado, colocando en su lugar un tipo

---

[3] En el EZLN convergen por lo menos cinco pueblos originarios, además de mestizos, que viven en regiones de montaña, de selva y en zonas intermedias.

de trabajo que no tiene referentes en los análisis previos de cualquier corriente de pensamiento. Este desafío no sólo incumbe a la economía, sino a todas las disciplinas, ya que todas toman como punto de partida al individuo o al ciudadano.

Las bases de apoyo zapatistas no poseen propiedad privada de la tierra, ni de ningún medio de producción. Sólo administran las tierras recuperadas por la lucha colectiva, así como gestionan todas las creaciones materiales (escuelas, clínicas, cooperativas, etcétera) fruto de los trabajos colectivos. No producen valores de cambio (sólo venden una parte de la producción en el mercado), pero el dinero recaudado lo reabsorben como valor de uso, como todo lo que producen. Por eso los intercambios con dinero son mínimos, porque el valor de uso es la norma. Por tanto, no existe el trabajo abstracto, sólo trabajo concreto; tampoco la explotación o la extracción de plusvalor. Entre los zapatistas no hay capital y los trabajos colectivos no valorizan ningún capital, por lo que estamos ante una no-acumulación de no-capital.

De modo que los mundos nuevos –el zapatismo es apenas una parte de todos ellos, aunque la más desarrollada y extensa-, merecen una economía política de nuevo tipo, que ya no puede referenciarse en la vieja, como sucedió en los países socialistas. Las reflexiones que produjo el "socialismo real" eran simétricas a las de la economía política de la sociedad burguesa: se conceptualizaba, por ejemplo, el modo socialista de producción, la "ley de la acumulación primitiva socialista", y así con todas las categorías que eran reflejo de la economía burguesa en la socialista, al punto que se comparaban "los comienzos del socialismo con los primeros pasos del modo de producción capitalista" (Preobrazhensky, 1971: 93).

Ha sido la organización de las bases de apoyo, la recuperación de los medios de producción a través de la lucha colectiva y la extensión de los trabajos colectivos a todas las tareas, lo que permite superar o descolonizar las categorías analíticas elaboradas por Marx en su crítica de la economía política.

Descolonizando el feminismo desde Kurdistán

La larga lucha del pueblo kurdo está produciendo varios cambios en su propia visión del mundo, en sus prácticas y en sus prioridades. Me detengo en dos aspectos que considero importantes como legado anti-colonial al pensamiento crítico: la formulación de una "ciencia de las mujeres" o *Jineolijî*, que muestra el destacado papel de las mujeres en el conjunto del movimiento kurdo; y el arduo trabajo teórico de Abdullah Öcalan para criticar y desprenderse de la herencia teórico-política del marxismo-leninismo y abrirse a nuevos pensamientos. En ambos casos, ha sido la resistencia contra el colonialismo/imperialismo, el patriarcado y el capitalismo lo que les hizo ver la necesidad de superar la herencia que el PKK había abrazado en su período fundacional en la década de 1970. Quiero enfatizar que no se trata de desarrollos teóricos, solamente, ni que la emancipación de las mujeres kurdas se deba al papel de Öcalan (como supuesto caudillo infalible), como sugieren algunos comentarios

maliciosos en Occidente, sino que todo se debe a la participación directa de un pueblo en la lucha por su sobrevivencia.

El nuevo papel de las mujeres comenzó con su participación en la resistencia, al ingresar en la lucha en las montañas, ya que esa experiencia "las alejó de los roles y valores conservadores y experimentaron nuevas formas de entender la vida a nivel individual y colectivo" (AAVV, 2015: 51). En 1987 se funda la primera organización de mujeres, la Unión de Mujeres Patriotas de Kurdistán (YJWK), en Hanover (Alemania). Adoptan el feminismo occidental pero no se limitan a él, sino que lo aterrizan en las tradiciones kurdas y del Oriente Medio. Pero el momento decisivo del movimiento kurdo, del PKK y del feminismo, fue la creación del ejército de mujeres en 1993, porque "generó un espacio en el cual las mujeres que querían salir de la espiral de la modernidad capitalista y del patriarcado, podían expresarse por sí mismas" (Comité de Jinelojî, 2017: 26).

Las propias mujeres kurdas destacan que la participación en ese ejército "creó experiencias muy fuertes", en la medida que tuvieron una doble lucha, hacia afuera y hacia adentro:

> Mientras las mujeres kurdas lucharon por su existencia contra el Estado nación, también lucharon contra los hombres por su existencia en la primera línea de la guerrilla. El conflicto mental dentro de la guerrilla mostró que la alianza entre el patriarcado, el capitalismo y el Estado se ha filtrado por todas las grietas sociales; por tanto no es suficiente con solucionar el sistema mediante la perspectiva de la lucha de clases y los movimientos del liberación nacional (Comité de Jinelojî, 2017: 27).

Sin esa experiencia notable, única en el mundo por lo que conozco, no habrían dado los pasos siguientes que las llevaron a la conformación de una red completa de estructuras organizativas autónomas, tanto en la guerrilla como en la sociedad y en el nuevo poder que establecieron en Rojava, norte de Siria, desde 2012. Durante el primer congreso de las mujeres de Kurdistán, el 8 de marzo 1995, se creó la Unión por la Liberación de las Mujeres (YAJK) que jugó un papel destacado en la organización y la politización de las mujeres. Cuatro años después se crea el Partido de las Mujeres Trabajadoras de Kurdistán (PJKK), primer partido de mujeres como consecuencia del avance de la auto-organización.

El proceso de las mujeres se profundiza con su arraigo en las comunidades y su extensión a más sectores de la sociedad kurda. En 2005 se forma el Alto Consejo de Mujeres (KJB) que en 2014 se transforma en Comunidades de Mujeres de Kurdistán (KJK, donde la primera K es *kom*, o comunidad en las tradiciones kurdas). NO se trata de una organización feminista al estilo occidental, sino "un sistema que reúne las perspectivas y respuestas de las luchas de las mujeres en las cuatro partes de Kurdistán", que busca que ellas rompan el sistema patriarcal "empoderándose a sí mismas para obtener una identidad libre en todas las condiciones sociales" (Comité de Jinelojî, 2017: 32).

Aunque Jineolojî se inspira en el feminismo, lo supera al enraizarse en las culturas locales, no para reproducirlas mecánicamente, sino para enriquecer su trabajo emancipatorio con una perspectiva anti-sistema, siendo capaces de unir en un mismo proceso de liberación la lucha anti-colonial y anti-patriarcal. “Cuando las feministas examinan Oriente desde Occidente, a menudo caen en la debilidad de no incorporar las teorías surgidas en la literatura oriental” (Comité de Jinelojî, 2017: 36). Debemos aceptar que la experiencia de las mujeres kurdas en la diáspora europea, tuvo dos consecuencia, siempre contradictorias: las conectó con el feminismo y, a la vez, las llevó a rechazar las ideas eurocéntricas para poder profundizar los vínculos con las mujeres de su pueblo.

Las mujeres kurdas del PKK abordan ambos aspectos. Rechazan la tentación del feminismo occidental de separarse de la sociedad, lo que llevó a la mayoría de estas corrientes a ser integradas en el capitalismo en la medida que el sistema aceptó parte de las demandas del movimiento, con el objetivo de cooptarlo, creando islas de “libertad”, incluyendo libertad sexual:

La sexualidad inicialmente analizada en los discursos feministas como un problema de esclavitud y dominación de la sociedad, pasó a ser discutida como una cuestión de libertad liberal. La “libertad sexual” ha sido manejada como una cuestión individualista. Debido a esto no ha sido posible desarrollar una cultura de sexualidad libre que sea realmente libre de dominación y esclavitud (Comité de Jinelojî, 2017: 39).

La crítica de las mujeres kurdas inspirada en Jineolojî busca transformar el conjunto de la sociedad, incluyendo a los varones. Asegura que el feminismo occidental está reproduciendo las políticas sexuales en vez de transformarlas, que la formación de espacios separados para las mujeres deja de lado la transformación de los hombres y concluye que el feminismo “se ha creado como un movimiento que principalmente sólo resiste y rechaza” (ídem: 40). En suma, nos dicen que no puede haber emancipación de las mujeres si no hay emancipación del conjunto de la sociedad, lo que las conduce a una radical posición anti-sistema que es a la vez “anti-militarista, anti-poder, anti-sexista, anti-racista y anti-fascista (ídem: 37).

El trabajo de politización y difusión de Jineolojî en la sociedad kurda, permitió que se llegara al sistema de co-presidencias en las organizaciones políticas que redundó en la representación igualitaria que ha calado en todos los sectores. Una vez más, la experiencia en la guerrilla ha sido la raíz de los cambios. “La organización autónoma de las mujeres guerrilleras en las montañas de Kurdistán, ha creado un modelo comunal de vida para las mujeres, no sólo en las montañas sino también en la sociedad” (ídem: 38). En ese sentido, señalan, no es lo mismo separarse de la sociedad para sentirse libres, que vivir en libertad en una sociedad transformada.

En Rojava se ha experimentado un notable avance a raíz de la formación de las Unidades de Defensa de Mujeres (YPJ) en 2012, a partir de las organizaciones que ya existían. Para muchas mujeres jóvenes la participación en las brigadas armadas fue una

forma de escapar de los ambientes tradicionales opresivos y de vivir espacios de libertad personal y colectiva. Sin duda, su exitosa participación en los combates contra el Estado Islámico les valió el respeto de sus comunidades. Sin embargo, "creen que llegará el día en que una organización como las YPJ ya no será necesaria, puesto que podrán estar integradas dentro de las YPG (mixtas) sin que esto suponga una renuncia a sus demandas" (AAVV, 2015: 153).

La paridad de género en todas las estructuras y organizaciones (proceso en el que también está involucrado el EZLN), ha llevado a que se organice una dualidad en el sistema de Consejos Populares con la creación de los Consejos de Mujeres, que supone una red de comunas coordinadas a través de consejos propios, en la que aspiran a que participan todas las que viven en cada territorio, barrio o pueblo. Ellas tienen la capacidad de resolver conflictos que involucran a las mujeres (como la violencia doméstica) con sus propios criterios y puedan vetar decisiones de los Consejos Populares. Qué tipo de poder están construyendo, debería motivo de análisis en el futuro inmediato, ya que sería un insumo importante para los pueblos en movimiento en todo el mundo.

El movimiento de mujeres kurdas expresado en Jineolojî, proporcionó una base material para el trabajo teórico de Öcalan plasmado en un texto notable, "Matar al macho". Aunque el libro original no ha sido traducido, se puede acceder a una síntesis del texto en el citado trabajo de Jineolojî. "Matar el macho es prácticamente el principio básico del Socialismo. De este modo, se mata el poder, el gobierno parcial, la desigualdad y la intolerancia", escribe Öcalan (Comité de Jinelojî, 2017: 66). Y agrega: "La militancia del PKK está ligada a la idea de matar al macho". La propuesta de "matar al macho" va en la dirección de involucrar a toda la sociedad en la liberación de las mujeres, ya que el sujeto colectivo de esa "muerte" son todas las personas, en la medida que se busca "la emancipación de las mujeres y la sociedad como un todo" (Comité de Jinelojî, 2017: 43).

No existe ningún movimiento revolucionario en el mundo que haya alcanzado semejante grado de desarrollo en la liberación femenina. Un movimiento que ha comprendido el enorme poder liberador que contiene la lucha de las mujeres, y lo formula de modo sencillo al afirmar que "el ámbito de las relaciones de género es el ámbito donde, en un futuro, se llevarán a cabo la mayoría de las acciones de liberación y desarrollo revolucionario" (ídem: 66). Están hablando de cambios profundos en las relaciones entre varones y mujeres, que siempre fue el objetivo del feminismo.

El papel de Abdullah Öcalan es fundamental en este proceso al estar produciendo una completa reelaboración del pensamiento crítico heredado de Marx. En su vasta reconstrucción de la historia, nos brinda una visión del mundo centrada en Oriente Medio, el lugar donde el pueblo kurdo protagoniza su revolución. Este aspecto me parece central. Una historia que parte de los pueblos que habitaron la Mesopotamia, no puede sino enriquecer la historia de todos los pueblos, ya que sus particularidades suman a lo universal, como ya nos alertó medio siglo atrás Aimé Cesáire, quien se negaba tanto a perderse por "segregación amurallada en lo particular" como a

disolverse “en lo universal”. Su opción era por “un universal depositario de todo lo particular”, como finaliza su carta a Maurice Thorez en 1956 (Cesáire, 2006: 84).

El pensamiento de Öcalán es tributario del movimiento de mujeres pero también de la caída del socialismo soviético y del impulso descolonizar del movimiento kurdo. Entre sus aportes más notables debe destacarse la crítica al economicismo presente en el marxismo y en todas las tendencias del pensamiento crítico. En contra de quienes creen que el nacimiento del capitalismo es el resultado “natural” del desarrollo económico, Öcalan esboza una concepción que lo considera resultado del crecimiento del poder militar y político, al que considera “el eslabón moderno de la tradición de usurpación de valores correspondiente a la mujer-madre por el hombre-fuerte y el grupo de bandidos y ladrones que le acompañan” (Öcalan, 2017: 83).

En su visión de la historia, inspirada en el historiador Fernand Braudel, considera que la violencia fue y es la fuerza motriz de la acumulación de capital, y que en las guerras coloniales donde se realizó la acumulación originaria, no hubo reglas económicas. “La economía política es la teoría más falsificadora y depredadora del intelecto ficcional, creada para encubrir el carácter especulativo del capitalismo” (Öcalan, 2017: 96). Concluye que “el capitalismo es poder, no economía”, que se asienta en la concentración de fuerza, armada y no armada, capaz de confiscar los excedentes que produce la sociedad.

Estoy convencido que el papel central que Öcalan otorga al poder político-militar en el nacimiento del capitalismo, se relaciona con la experiencia del movimiento de mujeres kurdas. Algo similar puede decirse respecto a su análisis sobre el Estado-nación, al que considera la forma de poder propia de la civilización capitalista. En sintonía con los movimientos de mujeres del mundo, que han cambiado la sociedad sin acceder al poder estatal, desarrolla una profunda vocación anti-estatista que lo lleva a rechazar, entre otros, el concepto de hegemonía como instrumento analítico y como horizonte para cambiar el mundo. “La hegemonía significa poder y el poder no puede materializarse sin dominio, que no puede existir sin el uso de la fuerza” (Öcalan, 2017: 386).

De hecho, existe una conexión en su pensamiento entre el papel que otorga a la mujer-madre con el que concede a la comunidad y, por lo tanto, a la centralidad de los valores de uso. “La economía, al contrario que el sistema capitalista, sirve para cubrir las necesidades básicas de la sociedad y por eso durante muchísimo tiempo estuvo restringida al valor de uso, tan vinculado al orden comunal” (Öcalan, 2017: 460). Del mismo modo, contrapone la producción para obtener beneficio, y acumulación de poder, con le “economía del regalo”, o el don (de donar), como la denominamos en América Latina.

Sostiene que se llegó a la destrucción de la “sociedad previa” a la civilizada, una sociedad que en su opinión es sinónimo de la mujer-madre, como consecuencia de la conversión del varón en cazador, cuya fuerza física representó “una amenaza para el orden matriarcal”, que desemboca en la forma Estado cuando los excedentes agrícolas lo permiten (Öcalan, 2016: 225). Aquella sociedad anclada en la centralidad de la mujer-madre, fue destruida por “el inicio de la mercantilización y el comercio, el cual

penetrando por las venas de las colonias, acelera la disolución de la sociedad al extenderse las mercancías, el valor de cambio y al generalizarse la propiedad" (ídem).

A mi modo de ver, la importancia que el líder kurdo otorga al valor de uso y a la comunidad en la historia, dialogan con lo que viene sucediendo con los pueblos en movimiento, en particular en los territorios zapatistas de Chiapas y nasa del Cauca colombiano. Podríamos mencionar la centralidad del trueque en la Minga hacia Adentro con la cual el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), resiste durante la pandemia.

El pueblo kokonuko, que forma parte del CRIC, realizó más de sesenta ferias de intercambio de productos agropecuarios a través del trueque, en diversos resguardos indígenas. En cada feria participan cientos de personas, la mayoría jóvenes, que al no utilizar dinero defienden una "economía limpia en la que el trueque es una política contra el neoliberalismo y contra cualquier moneda" (Zibechi, 2020). Los nasa consideran el trueque, centrado en los valores de uso, como una alternativa política al capitalismo. Intercambian productos de diferentes climas, de tierras frías y cálidas, pero no intercambian equivalencias (un kilo por un kilo), sino con base en las necesidades de cada familia. A ese sistema le llaman "economía propia", que es el modo como denominan al sistema económico no capitalista, anclado en los valores de uso que funciona en los territorios de los pueblos originarios del Cauca.

Es la forma de recuperar el lugar de la mujer-madre, retornando el concepto de Öcalan, aunque se trata de un rol que va más allá del sexo de las personas y que puede ser jugado por un varón o por una mujer. Para Öcalan, el capitalismo no es consecuencia de un "desarrollo" casi natural de la economía, impulsado por la evolución tecnológica, como sostuvo Marx ("El molino movido a brazo nos da la sociedad de los señores feudales; el molino de vapor, la sociedad de los capitalistas industriales", escribió en *Miseria de la filosofía*), sino de una tradición militar, política y cultural para "usurpar los valores sociales" (Öcalan, 2017: 83).

Coloca en el centro, en vez de las tecnologías, a los "cuarenta ladrones". Con ese movimiento, todo cambia, la historia y la realidad actual cobran otras formas, saliendo de la opacidad en la que la había enclaustrado la economía política. Pero esos ladrones no roban sólo cosas materiales para enriquecerse. Usurpan lo que denomina como "valores sociales". ¿De qué se trata? Del lugar de la mujer: "También podríamos describir el surgimiento del capitalismo como el eslabón moderno de la tradición de usurpación de los valores correspondientes a la mujer-madre por el Hombre-fuerte y el grupo de bandidos y ladrones que le acompañan" (ídem).

De ese conjunto de ladrones salieron, dice Öcalan, los señores y los amos, la burguesía moderna enriquecida con las guerras coloniales de conquista que ha formulado una economía política que disfrazada de ciencia busca ocultar la esencia del capitalismo. Estas no son fuerzas económicas sino dominadores que imponen, desde fuera y en contra de la economía, su lógica concentradora de poder.

Es en este punto donde encuentro que la práctica emancipatoria de las bases de apoyo zapatistas, de los pueblos originarios organizados en torno al CRIC y la experiencia teórica y concreta kurda, se entrelazan. No se trata de un “retorno a la comunidad” impulsado por algún tipo de nostalgia; menos aún por cuestiones de carácter ideológico. La centralidad que adquieren las comunidades, los valores de uso y las mujeres, devienen de la necesidad de superar el capitalismo, de resistirlo, entendido como guerra de despojo contra la humanidad.

Los pueblos en movimiento no están buscado una sociedad ideal perdida, no es nostalgia por un mundo que ya fue o uno que desean, sino algo más trascendente: para superar el estado actual de cosas, es imperioso recuperar el tipo de mundo, sociedad o “valores”, según la denominación que cada quien prefiera, que el sistema ha arrinconado con la intención de destruirlo. En ese empeño por sostener la vida, encuentran la comunidad, los valores de uso y el papel central de la mujer-madre, realidades que remiten a otra lógica, otra ética y modo de vida.

¿Hacia una “civilización de la libertad”?

Braudel se muestra escéptico respecto a los cambios veloces e irreversibles: “No creo, en general, en las mutaciones sociales rápidas, como golpes de teatro. Ni siquiera las revoluciones son rupturas totales” (Braudel, 1984: 42). Los cambios arriba, como el advenimiento de nuevas camadas de gestores, sostiene, a menudo refuerzan el orden establecido. Establece una dialéctica entre tiempo corto y tiempo largo, entre los acontecimiento disruptivos y las continuidades, ya que las culturas mutan lentamente. En nuestro trabajo, sería como el diálogo entre los levantamientos e insurrecciones y la construcción de una nueva cultura política, procesos que confluyen o se desacoplan, según devenires impredecibles a priori.

Intercambia los conceptos de civilización y cultura, a las que considera de una “interminable duración que supera, con mucho, la longevidad, sin embargo impresionante, de las economías-mundo” (Braudel, 1984: 45). Toma distancias de un marxismo vulgar que coloca la cultura en la superestructura, subordinada a las relaciones de producción. Y sigue, siempre agudo: “Ella (la cultura) es el personaje más antiguo de la historia de los hombres: las economías se reemplazan, las instituciones económicas se rompen y las sociedades se suceden, pero la civilización continúa su camino”; para rematar con un aserto de sabios: “La civilización es el anciano, el patriarca, de la historia del mundo” (ídem).

Si existe algo sobre la tierra capaz de limitar la voracidad expansionista de la economía (no sólo la capitalista), sigue el historiador, es la cultura, capaz de conseguir lo que la sociedad (y la política) no pueden. Porque ella conjuga las tres variables en una articulación laxa, y concreta, a la vez.

Los dos pueblos en movimiento mencionados arriba, son emergentes de procesos que comenzaron décadas atrás, dando forma a nuevas culturas políticas contra la que se

estrellan los empeños por constreñirlas y domeñarlas. Luego de un largo e intenso siglo, los feminismos se han instalado en nuestras sociedades, produciendo cambios de larga duración en la posición concreta del patriarcado; en tanto, los pueblos originarios se nos presentan como sujetos descolonizadores, capaces de re-producir relaciones sociales integrales (que los políticos profesionales han teorizado como “buen vivir”), que proyectan como alternativa a la crisis de la civilización capitalista.

El zapatismo es un emergente de los pueblos originarios, el más avanzado seguramente, en una vasta constelación de creaciones autónomas y autogobernadas ancladas en miles de comunidades. El zapatismo no inventó los trabajos colectivos, pero tuvo la virtud de comprender su potencial emancipatorio y multiplicarlos en todas las prácticas, en los más diversos espacios, al punto que modelan su mundo y configuran una cultura o modo de hacer política inconfundible, desde la práctica más pequeña hasta el más extenso. Cuando a las bases de apoyo (y a los escolares) se les formula alguna pregunta, primero consultan entre ellos y recién después de que encontraron la respuesta, alguien la expresa.

El PKK no inventó el feminismo. Lo aprendieron las mujeres en el exilio y en las montañas, por necesidad, no por ideología. Lo adaptaron a las condiciones propias de la historia y las tradiciones de Oriente Medio, para luego multiplicarlo hasta empapar de Jineolojî todas y cada una de las acciones y las reflexiones, de los cantones y los barrios de este extenso movimiento. Han profundizado hasta tal punto su comprensión de la opresión de las mujeres, que afirman que el Estado fue creado sobre la domesticación de la mujer y consideran que “matar al macho” es el núcleo del movimiento revolucionario.

Es posible que estemos en los albores de algo nuevo, tanto que aún no tenemos las palabras para nombrarlo. Si el concepto de “movimientos sociales” parece inadecuado, el de “pueblos en movimiento” puede resultar insuficiente, ya que no sólo se mueven (en el doble sentido de movilizarse y de cambiar el lugar material y simbólico heredado). La potencia de ambos sujetos colectivos (mujeres rebeldes y pueblos en movimiento) les ha permitido convertirse en fuerza principal del mundo nuevo y en la amenaza más temida por las elites, ya que muestran el camino de la descolonización/despatriarcalización de las relaciones sociales, procesos anudados tan estrechamente que no es posible trabajar consecuentemente uno de ellos, sin intervenir en el otro (Galindo, 2013).

Cuando la cansada civilización occidental desfallece, es posible que esté emergiendo ante nuestros ojos una nueva, quizá una “civilización de la libertad” (a la que Öcalan denomina “civilización democrática”) que hunde sus raíces en la historia comunitaria de la humanidad; que fue despedazada por el colonialismo y el capitalismo (aliados funcionales del patriarcado) y ahora resurge con toda su potencia restauradora de la vida en común. Con el concepto “civilización democrática”, Öcalan busca “conceptualizar tanto las formas sociales previas al Estado y la civilización como las que, después de la aparición de éstos, quedaron al margen del Estado” (Öcalan, 2017:

454). Lo anterior supone considerar que sociedad y Estado son contradictorios y no complementarios, como consideran la sociología y el marxismo.

En este punto es necesario re-conceptualizar lo que entendemos por colonialismo, a partir de la historia y la realidad de América Latina. "El colonialismo es la sobreposición de sociedades bajo relaciones de dominación y explotación" (Tapia, 2019: 147). Con base en la experiencia histórica del Alto Perú (Bolivia actual) y del conjunto de la región andina, Tapia establece tres características del colonialismo, que le permiten asegurar que no sólo no ha finalizado sino que se profundiza (lejos de quienes analizan la realidad actual como pos-colonial o insisten en el concepto de-colonialidad).

El análisis de Luis Tapia sobre el colonialismo interno, focalizado en Bolivia pero clarificador de la realidad latinoamericana, desborda y supera los trabajos conocidos hasta ahora, ya que tiene la enorme, pero no única virtud, de descorrer el velo de las políticas progresistas, que suelen ser camufladas por los discursos de sus dirigentes y por académicos graduados en el arte de la confusión.

La primera característica del colonialismo interno proviene de la transformación de pueblos agrarios en pueblos semi-extractivistas, que considera "el rasgo más duradero del colonialismo" (Tapia, 2019: 148). A través del extractivismo, la sociedad dominada trabaja para la dominante como antes lo hacía pagando tributo, continuando así una política de cinco siglos.

La segunda consiste en la "desorganización del autogobierno", que fue una de las principales características de los pueblos originarios antes de la conquista. La colonia no produjo una destrucción completa del autogobierno originario, sino que consiguió acoplar, subordinadamente, algunas estructuras de autoridad comunitaria de las sociedades conquistadas, con el objetivo de asegurar el pago de tributo al poder imperial dominante. Lo que sucedió, en realidad, es que se mantuvo la producción y la organización comunitaria a escala micro, ayllu, comunidad o marka, pero se rompió la unidad a escala superior, o macro, a través del descabezamiento político o la reducción de la dimensión política de las sociedades conquistadas:

> Esta desorganización del nivel político macro ha de llevar a que las estructuras productivas y sociales de las sociedades conquistadas se mantengan de manera más fuerte a nivel micro local y regional y hayan enfrentado una condición de imposibilidad parcial de desarrollo de sus culturas, por esta pérdida de la dimensión política del autogobierno y de la articulación macro, que es realizada por las estructuras del poder imperial (Tapia, 2019: 149).

Sin embargo, la pervivencia del nivel micro comunitario, ha sido clave en el proceso político que los pueblos viven en los dos últimos siglos (desde las rebeliones de Túpac Katari y Túpac Amaru) y, en el tiempo corto, desde la difusión del Manifiensto de Tiwanaku en 1973, dando nacimiento a la corriente katarista en Bolivia.

El tercer aspecto que analiza Tapia, es la instauración de una jerarquía entre sociedades, ya que "la relación colonial es una relación entre sociedades", que pasa por

negarle a la sometida su condición de sociedad y a sus miembros la condición de seres humanos, a través del racismo. Como parte de esa dominación colonial, las estructuras de autoridades de las sociedades conquistadas se colocan en relación de subordinación, ya que esas mismas autoridades buscan el reconocimiento del dominador para mantener sus privilegios (materiales y simbólicos) sobre su pueblo, actuando como mediadores entre ambas (república de indios/república de españoles) y defendiendo en última instancia el orden colonial.

Por eso la liberación o des-colonización de los pueblos originarios, pasa por un doble proceso de recuperar el pasado y, a la vez, de tomar conciencia de la interiorización de la dominación en la figura de caciques y otras autoridades funcionales a la colonización. En este aspecto, encuentro una enorme similitud entre los procesos emancipatorios de las mujeres feministas y de los pueblos originarios: la dominación patriarcal y la colonial han sido interiorizadas durante tanto tiempo, y con tanta intensidad, que se han naturalizado y la liberación pasa en gran medida por comprender qué hay del dominador en las personas dominadas, qué se debe desarmar, y desmontar, para "desarticular todas y cada una de las capas de las opresiones que nos sujetan" (Galindo, 2013: 174).

En sintonía con los principales pensadores y dirigentes de los movimientos indígenas, Tapia señala que la superación de la relación colonial implica la rearticulación o recuperación de la dimensión política suprimida por el conquistador, re-estableciendo, actualizados, los diversos modos de autonomía y autogobierno. El zapatismo lo está haciendo a través de las juntas de buen gobierno, así como los kurdos en sus "comunidades autónomas" de los cantones Afrin, Jazira y Kobane, que se han dotado de una carta constitucional (Constitución de Rojava, 2014). Pero es también el camino emprendido por una diversidad de pueblos en toda la región latinoamericana, desde los habitantes de Cherán (México) hasta los wampis del norte del Perú, procesos muy diversos en los que están involucrados pueblos de tierras bajas y de serranías, comunidades campesinas no indígenas y migrantes urbanos.

Sin embargo, la descolonización no puede pasar por reconstituir, sin más, las viejas formas de autogobierno con sus respectivas autoridades. La profundización del extractivismo y del capitalismo en los territorios que habitan los pueblos, así como la lucha anti-patriarcal de las mujeres, lo vuelven imposible; porque sería un anacronismo que llevaría a construir nuevos modos de opresión. En el pasado, la resistencia y reconstitución de los pueblos se truncó por la represión y los genocidios, pero más recientemente se establecieron modos sutiles de cooptación, como son los "estados plurinacionales", en los cuales la codificación de la plurinacionalidad en formato estatal supuso mantener y reforzar los rasgos principales de la cultura colonial hegemónica (Tapia, 2008).

* * *

Uno de los rasgos más esperanzadores del período actual, es que los pueblos en movimiento (y las mujeres en rebeldía) no están repitiendo los preceptos de las luchas del pasado, consistentes básicamente en la toma del poder estatal, para proceder luego

a realizar transformaciones estructurales. Los dos casos analizados, así como muchos otros que hemos registrado en las dos últimas décadas, enseñan caminos distintos a los conocidos (Zibechi, 2018). Lo que está naciendo en el seno de estas sociedades otras, es bien distinto a lo que produjeron las revoluciones socialistas del siglo XX.

"Una de las principales causas de la servidumbre –reflexiona Luis Tapia- es la costumbre, es decir, la experiencia de haber nacido y vivido siempre en contextos organizados por estructuras de desigualdad y discriminación, gobernadas por jerarquías sociales y políticas" (Tapia, 2019: 100). ¿Qué tipo de sociedad se está formando en territorios donde predominan las relaciones más o menos igualitarias entre varones y mujeres, o amalgamadas en torno a los trabajos colectivos? ¿Cómo serán las personas luego de asumir durante largo tiempo el autogobierno y la autogestión, no sólo a nivel local/comunitario, sino en amplias regiones y territorios libres de los malos gobiernos? Discernir la cultura política de los individuos y los colectivos que han crecido, durante más de tres décadas, en espacios donde se trabaja conscientemente contra la desigualdad y se condena todo tipo de discriminación, o sea allí donde las relaciones coloniales y patriarcales son cuestionadas, es un desafío que el pensamiento crítico está aún lejos de haber abordado.

¿Qué política y qué economía nacen de los trabajos colectivos en tierras zapatistas? ¿Cómo las nombraremos? ¿Qué política y qué poderes nacen de las brigadas guerrilleras integradas sólo por mujeres? Pensando sólo en la cuestión de la lucha armada, ¿podemos aplicar al ejército de mujeres kurdas los conceptos de estrategia y de táctica? Son preguntas para las que aún no tenemos respuestas, y para las cuales tampoco queremos tenerlas: serán las personas y los pueblos que se rebelan las encargadas de nombrarlas, ya que quién nombra y desde dónde lo hace, forma parte del proceso descolonizador.

Sería un grave error, de cuño colonial/patriarcal, pensar que los nuevos modos se presentarán en el mismo formato de la vieja cultura política que está en crisis. No deberíamos creer que la "civilización de la libertad" aspira a derrotar/derrocar a la civilización capitalista/estatal, para imponer su hegemonía en el conjunto de la sociedad. El conflicto entre esas dos sociedades/culturas/civilizaciones no es ni puede ser simétrico a la lucha de clases, ya que responde a lógicas profundas muy distintas. El triunfo de la clase obrera en la revolución comunista es, según Marx, el fin del trabajo asalariado y por lo tanto la negación del proletariado.

En diversos trabajos defendió la tesis de que la clase obrera necesita convertirse en clase dominante para suprimir las viejas relaciones de producción. En el *Manifiesto del partido comunista*, destaca que el objetivo consiste en suprimir también "las condiciones para la existencia del antagonismo de clase y las clases en general, y, por tanto, su propia dominación como clase". En otros trabajos fue más claro aún: "Todas las revoluciones anteriores dejaron intacto el modo de actividad y sólo trataban de lograr otra distribución de esta actividad, una nueva distribución del trabajo entre otras personas, al paso que la revolución comunista está dirigida contra el modo anterior de

actividad, elimina el trabajo y suprime la dominación de las clases al acabar con las clases mismas" (Marx, 1974: 81).

Por el contrario, los pueblos se están rebelando para seguir siendo pueblos, para conservarse como tales transformándose en ese proceso de mover-se. Los pueblos luchan para recuperar y mantener sus formas y medios tradicionales de vida, actualizándolos porque, como dije arriba, no se trata de restituir sin más lo que existía. Lo que menos desean es "acabar con su propia condición de existencia anterior" (Marx, 1974: 90). Lo que llamo actualizar sus tradiciones pasa por varios procesos: por un lado, tamizar las tradiciones para mantener sólo aquellas que no oprimen a otras personas, como sucede con el patriarcado; por otro, identificar las costumbres o modos de hacer que tienen potencial emancipatorio (como la minga/tequio) para generalizarlas, una vez liberadas de sus ataduras arcaicas.

No hay simetría posible con la lucha de clases, y esto es algo que las izquierdas aún no pueden comprender, como no logran aceptar las lógicas feministas de los cuidados colectivos como forma básica de hacer política. Esta dificultad fue muy visible cuando el Congreso Nacional Indígena del México y el EZLN lanzaron la candidatura de Marichuy. Mucha gente cercana al zapatismo pensó que se trataba de una campaña electoral más, como las que realizan los partidos políticos, sin comprender que había otros objetivos, otros modos y, por lo tanto, otras formas de caminar.

Encorsetar la resistencia de los pueblos en los esquemas de la lucha de clases, es una actitud teórico-política colonialista. Que termina por imponerles, dese afuera y desde arriba, objetivos y modos que ellos no han elegido. Los pueblos tienen otras formas de hacer política y de organizarse, otros tiempos y maneras, porque su objetivo es seguir siendo pueblos, para lo cual necesitan luchar para desprenderse del capitalismo, del colonialismo y del patriarcado. Las organizaciones que se consideraron vanguardia, necesitaron construirse una base social de "masas" para dirigirlas, dotándose de una dirección que, en palabras de un comandante sandinista, "dirigía y determinaba todo el movimiento". Así, el FSLN "se vio abocado a la tarea monumental de construir, a partir de su propio aparato, el movimiento organizativo y revolucionario de masas" (Wheelock, 1986: 64). El aparato mandaba y el pueblo obedecía.

En la medida que se profundiza el extractivismo, uno de los principales y más duraderos rasgos del colonialismo, podemos decir que estamos ante un régimen neo-colonial que reproduce la historia de una sociedad que se superpone a otra: en este caso, es una particular alianza entre las grandes multinacionales y sectores de las clases medias del norte y del sur, las que oprimen a las sociedades de abajo, en todas las regiones del mundo. Esta realidad, hija del neoliberalismo y de las revoluciones de 1968, nos debería llevar a reflexionar que las estrategias anti-coloniales y anti-patriarcales de los pueblos, son inspiraciones necesarias para todas las sociedades oprimidas.

El caminar de los pueblos no puede consistir en tomar el poder estatal para imponer su hegemonía sobre otros, porque sería tanto como consumar su autodestrucción, al convertirse en aquello que no quieren ser, reproduciendo la dinámica del amo y el

esclavo. Están procediendo de otro modo; de la misma forma como vienen resistiendo los pueblos originarios de América Latina los cinco siglos de colonialismo: mantener al enemigo a distancia, para sostener y reproducir la "radical otredad" del mundo propio (Zibechi, 2019).

Referencias

Abdel-Malek, Anouar (1975) *A dialética social*, Petrópolis, Paz e Terra.

AAVV (2015) La *revolución ignorada. Liberación de la mujer, democracia directa y pluralismo radical en Oriente Medio*, Barcelona, Descontrol.

Braudel, Fernand (1984) *Civilización material, economía y capitalismo. Tomo III. El tiempo del mundo,* Madrid, Alianza.

Césaire, Aimé (2006) *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal.

Comité de Jineolojî Europa (2017) *Jineolojî*, Comité de Mujeres en Solidaridad con Kurdistán.

Constitución de Rojava (2014) "Carta de las comunidades autónomas de Rojava", 18 de octubre, en http://www.resumenlatinoamericano.org/2014/10/18/especial-texto-completo-de-la-constitucion-de-las-comunidades-autonomas-kurdas-de-rojava/ (consulta 26/12/2019).

Galindo, María (2013) *A despatriarcar*, Buenos Aires, Lavaca.

Marx, Karl (1977) *Introducción general a la crítica de la economía política*, México, Pasado y Presente.

Marx, Karl y Engels, Federico (1974) *La ideología alemana*, Montevideo, Ediciones Pueblos Unidos.

Moisés, Subcomandante insurgente (2015) "Economía Política I y II. Una mirada desde las comunidades zapatistas" en *El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista I*, pp. 77-108, Comisión Sexta del EZLN, México.

Öaclan, Abdullah (2017) *La Civilización Capitalista. La era de los dioses sin máscaras y los reyes desnudos*, Caracas, Comité de Solidaridad Kurdistán-Venezuela.

Preobrazhensky, Evgeni (1971) *La nueva economía*, México, ERA.

Tapia, Luis (2019) *Dialéctica del colonialismo interno*, Santiago, Quimantú.

Tapia, Luis (2008) *Una reflexión sobre la idea de un estado plurinacional*, La Paz, Oxfam.

Tzul Tzul, Gladys (2016) “La producción comunal de la autoridad indígena. Breve esbozo para Guatemala”, *El Apantle*, Nº 2, octubre, Puebla, Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos, pp. 17-36.

Tzul Tzul, Gladys (2015) “Sistemas de gobierno comunal indígena: la organización de la reproducción de la vida”, *El Apantle*, Nº 1, octubre, Puebla, Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos, pp. 125-140.

Wheelock, Jaime (1986) *Vanguardia y revolución en las sociedades periféricas*, México, Siglo XXI.

Zibechi, Raúl (2019) “La radical otredad”, prólogo a Albarenga, Pablo *Retomada*, Montevideo, Alter, pp. 6-12.

Zibechi, Raúl (2018) *Movimientos sociales en América Latina. El "mundo otro" en movimiento*, México, Bajo Tierra.

Zibechi, Raúl (2014) *Descolonizar el pensamiento crítico y las prácticas emancipatorias,* Bogotá, Desdeabajo.

El pensamiento crítico ante los desafíos de abajo[4]

La irrupción de una nueva oleada feminista y el prolongado activismo de los pueblos originarios, o sea los conflictos anti-patriarcal y anti-colonial, están mostrando los límites que presenta el pensamiento crítico occidental, euro y estadocéntrico. Desde la caída del socialismo real, este pensamiento deambula entre su reafirmación identitaria de viejos y perimidos conceptos, hasta la búsqueda de nuevos horizontes, sin conseguir articular un análisis a la altura de la crisis civilizatoria en curso.

Ciertamente, los movimientos anti-sistémicos no son los únicos actores que desnudan los límites del pensamiento crítico. La crisis ambiental, el caos climático y la crisis civilizatoria, procesos enmarañados y estrechamente vinculados entre sí, contribuyen de modo sobresaliente a poner en cuestión algunos supuestos básicos del armazón teórico de cuño emancipatorio, a menudo anclado en la centralidad concedida a la economía, al desarrollo y a una concepción del progreso que ha sido extensamente criticada desde los escritos de Walter Benjamin, pero que encuentra enormes dificultades para ser superada (Benjamin, 2010).

En este sentido, vale destacar la fuerza insólita que mantienen algunas ideas entre la intelectualidad de izquierda y progresista, pese a que están en debate desde hace casi un siglo y han mostrado que conducen a la humanidad hacia el colapso. El concepto mismo de revolución, como sostiene Bolívar Echeverría al comentar a Benjamin, no debe ser sacrificado en aras de un futuro promisorio, sino que debe contemplar "una dimensión que la abre hacia el pasado" (Echeverría, 2010: 41).

Conceptos como Buen Vivir/Buena Vida (Sumak Kawsay/Suma Qamaña), están comenzando a ocupar el lugar que tenían otros, como modo de producción, por ejemplo, ya que va ganando terreno la idea de que no deben extenderse conceptos creados para dar cuenta de una realidad concreta, a otros mundos completamente diferentes, como sostuvo Pierre Clastres en su polémica con antropólogos marxistas (Clastres, 2010). Del mismo modo, la teorización de las feministas en torno a la centralidad de la reproducción en la vida de las mujeres y de las comunidades, viene a desplazar el papel omnímodo que la ciencia social inspirada en Marx concedió al sujeto clase obrera por considerar central su papel en la producción (Federici, 2013).

Podríamos reflexionar en un sentido similar con conceptos como estructura y superestructura, dictadura del proletariado y con la idea de socialismo, un conjunto de nociones que dejaron de ocupar un lugar central en el pensamiento crítico o bien son utilizadas, como la última, en sentidos completamente diferentes a los originales como sucede con "socialismo del siglo XXI".

En las líneas que siguen me propongo indagar algunos de los límites del pensamiento crítico, por un lado, y en los modos como podría salir de esta encerrona en las cosmovisiones occidentales que ya no pueden inspirar luchas emancipatorias en una

---

[4] Publicado en revista *Bajo el Volcán*, Nª 2, Puebla, noviembre de 2019.

situación de crecientes tensiones globales. Esos límites están agudizados por la crisis civilizatoria, que opera neutralizando los modos de conocer tradicionales anclados en la relación colonial sujeto-objeto (Tuhiwai, 2016).

Entre lo universal y lo particular

Immanuel Wallerstein sostiene que los desafíos más importantes que se le presentan a las ciencias sociales anidan en el eurocentrismo/colonialismo y en el feminismo, a los que debemos agregar los distintos conceptos del tiempo social, la racionalidad y la modernidad (Wallerstein, 1999). Considero que los dos primeros aspectos citados, a los que pueden sumarse otros, están estrechamente entrelazados, aunque vamos a abordarlos de forma separada para poder profundizar el análisis.

La pretensión de universalidad de las ciencias sociales y del pensamiento crítico, sigue siendo hegemónica aunque también ha sufrido críticas importantes y retrocesos parciales. Aunque el eurocentrismo parezca un tema de actualidad, la crítica desde el ámbito político hunde sus raíces en la década de 1950, cuando Aimé Césaire renunció al Partido Comunista Francés en su célebre carta a su secretario general, Maurice Thorez. Podríamos incluso remontarnos a la década de 1930, cuando Mao Zedong le dio la espalda a las iniciativas de la III Internacional para China, anunciando que la fuerza motriz de la revolución en ese país no era la clase obrera sino el campesinado.

Césaire redacta su carta de renuncia en 1956, el año del informe de Kruschev al XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética, denunciando los crímenes de Stalin y también de la revolución húngara, aplastada cruelmente por el Ejército Rojo. En ella revela "estupor, dolor y vergüenza" ante los sucesos mencionados, pero también ante la pasividad del partido francés y, muy en particular, por el modo como enfoca la lucha de los pueblos colonizados por su liberación (Césaire, 2006: 77).

"La cuestión colonial", escribe, "no puede ser tratada como una parte de un conjunto más importante" (Césaire, 2006: 79). Véase su cercanía con las críticas de los movimientos feministas, a quienes en aquellos años se les proponía posponer sus demandas hasta el triunfo de la revolución. En contra de las corrientes hegemónicas en las izquierdas y en el pensamiento crítico, Césaire consideraba que la lucha de los pueblos de color contra el racismo, es más compleja por ser de una naturaleza distinta a la lucha de obrero francés contra el capitalismo. Denunciaba lo que consideraba como "paternalismo colonialista", una concepción en boga en la primera mitad del siglo XX, que distinguía entre pueblos "avanzados" y pueblos "atrasados", en una réplica exacta del pensamiento colonialista que llevaba a la izquierda a defender la tesis de que los primeros debían conducir a los segundos hacia el socialismo.

Me parece necesario destacar dos aspectos de este texto luminoso. El primero se refiere al tipo de organización que proponen los comunistas, circunscrita a enrolar a un pequeño número de personas en una organización jerarquizada y autoritaria. Propone lo contrario, una organización lo más amplia y flexible posible, "susceptible de impulsar al mayor número de personas", en la cual los revolucionarios deberían

desempeñar "un papel de levadura, de inspiradores" (Césaire, 2006: 80). En los hechos, está proponiendo formas inspiradas en la comunidad, de carácter no vanguardista, donde los campesinos crearán organizaciones "hechas por ellos y adaptadas a objetivos que sólo ellos pueden determinar" (ídem: 81).

Aunque no lo menciona de forma expresa, está apuntando a la auto-organización de los pueblos negros. Una crítica que Fanon expresará en *Los condenados de la tierra*, cuando denuncia al mismo partido por limitarse a trabajar en Argelia con las elites de obreros urbanos y funcionarios, que son apenas el 1% de la población, mientras desprecia a las masas campesinas y desestima el activismo en las áreas rurales (Fanon, 1999: 86). En contra de la concepción política vanguardista y elitista que buscan dirigir a los pueblos desde afuera y desde arriba, Césaire apuesta al desarrollo de los pueblos "por crecimiento interno, por necesidad interior, por progreso orgánico, sin que nada externo venga a entorpecer este crecimiento" (Césaire, 2006: 81). A mi modo de ver, esta es la forma como se vienen expandiendo los movimientos de mujeres y de los pueblos originarios en América Latina en las últimas décadas.

La segunda cuestión que aborda es la relación entre lo universal y lo particular. Rechaza que los comunistas piensen en los pueblos (en las mujeres, podría agregarse en este período) como meras piezas de una estrategia mundial. Rechaza tanto enterrarse en un particularismo estrecho como en "un universalismo descarnado", porque las izquierdas pueden perderse tanto por encerrase en lo particular como por disolverse en lo universal. Como destaca Wallerstein, la izquierda está debatiendo desde aquellos años "cómo configurar una forma de universalismo constituida por la profundización de múltiples particularidades" (Wallerstein, 2006: 12). Este debate está lejos de haber sido saldado y está en el centro de la crisis del pensamiento crítico que vivimos.

El sociólogo egipcio Anouar Abdel-Malek, en su obra *Dialéctica social*, destaca la temporalidad de las ideas y su limitación en el tiempo y en el espacio. "¿Cómo pensar en el universalismo siendo, también él, afectado por la contingencia, marcado por la necesidad histórica, esto es, históricamente determinado como concepción del mundo?" (Abel-Malek, 1975: 18). Quizá por eso nos recuerda que el término "descolonización" es privativo de los "occidento-centristas", porque toma como eje del análisis la penetración occidental en Asia y África; o sea "un proceso de civilización" que es confrontado por el resurgimiento de Oriente, impulsado por los procesos de liberación nacional o de revoluciones nacionales.

Abdel Malek fue un crítico feroz y pionero del orientalismo, al punto que "defendía la tesis de que orientalismo y colonización participaron de la mano en la aventura colonial" (López García, 2012). Pero tampoco se conformó con la denuncia, sino que indagó en los caminos para superar el colonialismo y el imperialismo. Para salir de la abstracción universalista se aboca a estudiar la "especificidad histórica" de las naciones oprimidas, tarea en la que opta por dividir el mundo entre dos civilizaciones o "círculos exteriores" (la china y la indoaria) y múltiples áreas culturales o "círculos intermedios". Porque considera que "no hay universal sin comparaciones", se aboca

por tanto a la dialéctica de lo específico que le permite profundizar en las diferencias y particularidades que forman parte de lo universal (Abdel-Malek, 1975: 197).

En esa dirección, señala los límites del marxismo como "concepción sociológica general", ya que "los resultados de la aplicación de esa clave a sociedades industriales avanzadas, no podrá aportar contribuciones duraderas a las civilizaciones no occidentales en el momento de su renacimiento" (Abdel-Malek, 1975: 200). Escribe en los años de la resistencia victoriosa de Vietnam a la invasión de los Estados Unidos y de la revolución cultural china, que mostraba distancias del socialismo soviético. Sin embargo, si el marxismo se aplicara, sostiene, "a partir del principio de la especificidad histórica", sería un instrumento de enorme validez para la comprensión de las civilizaciones no occidentales.

Formula los límites de la teoría del imperialismo tal como se estaba difundiendo en la década de 1960, porque aparece desgajada de los movimientos nacionales: "Si estudiamos los trabajos que se dicen científicos sobre el imperialismo, constatamos que el pensamiento comprometido, desde hace un siglo y medio, en la lucha contra el colonialismo y el imperialismo, está prácticamente ausente" (Abdel-Malek, 1975: 203). Recordemos que en esos años el imperialismo era analizado como un fenómeno básicamente económico y político-militar, con la consiguiente denuncia de las fechorías de Occidente en el tercer mundo, lo suponía apenas una mirada eurocéntrica invertida, en la cual los pueblos oprimidos eran condenados al lugar de víctimas que, por lo tanto, no podrían emanciparse por sí mismos (Pratt, 2011).

Según Abel-Malek, no es posible comprender el imperialismo (ni el colonialismo, y agregaría también el patriarcado) sin tomar como punto de partida el conflicto con los movimientos nacionalistas (y feministas). Limitarse al análisis de la acumulación en el centro, de la primacía del capital financiero y los monopolios, de la exportación de capital y de los intereses del complejo militar-industrial, implica sacrificar a quienes resisten en el altar del universalismo, o reducirlos a meros objetos de análisis. "Sólo hay imperialismo a partir del propio hecho de la existencia de naciones, de formaciones nacionales, de movimientos nacionales que se basan en la voluntad de independencia y de autonomía, voluntad que el colonialismo, y después el imperialismo, se proponen someter, subyugar, desmantelar y destruir" (Abdel-Malek, 1975: 223-224).

En este punto, su mirada centrada en el conflicto y no en la estructura, dialoga con el pensamiento de E. P. Thompson, que en esos mismos años rehuía de los esquemas abstractos y universalistas desgajados del marxismo soviético, cuando escribía *La formación de la clase obrera en Inglaterra* (1963).

Finalmente, quisiera advertir sobre las dificultades que le presenta a Abdel-Malek, en su propósito de comparación, la heterogeneidad de América Latina. Hay algo en su análisis que no termina de cerrar, en particular cuando se ve obligado a dividir la región en un área cultural indo-europea, pero relacionada a la vez con África, en la cual incluye a las regiones de mayorías negras como Brasil y el Caribe, pero no consigue incluir a los pueblos originarios en ninguna de las dos civilizaciones que describe (Abdel- Malek, 1975: 70).

Esta dificultad nos remite a una de las principales características de la región latinoamericana: su heterogeneidad histórico-estructural (Quijano, 2000). El pensamiento crítico encuentra aquí uno de sus límites mayores, que deriva de la dificultad e incapacidad para pensar y elaborar conceptos desde la experiencia histórica y la realidad de los pueblos, en vez de generalizar e imponer ideas y conceptos elaborados en el Norte global.

Los pueblos originarios como sujetos del conocimiento crítico

En las últimas décadas los pueblos originarios han mostrado una notable capacidad de producir pensamientos propios, con base en sus experiencias y cosmovisiones. En las líneas que siguen, y sólo a modo de introducción al debate, quisiera trazar un puente entre el pensamiento amáutico de Fausto Reinaga y las ideas expresadas por el subcomandante insurgente Moisés en el encuentro *El Pensamiento Crítico frente a la Hidra Capitalista*.

Como señala Esteban Ticona, "Reinaga no es un intelectual que parte de la teoría para interpretar la realidad boliviana y del mundo, es un pensador que aprendió a interpretar la realidad desde la praxis de vida", práctica que lo conecta con personalidades como Fanon, entre otras (Ticona, 2015: 103). Este anclaje en la experiencia de vida, le permite traspasar las fronteras entre corrientes de pensamiento y disciplinas académicas, ya que no tiene necesidad de restringirse a ninguna de ellas. Pero también le permite abordar desde el pensamiento indio los problemas globales y, muy en particular, la colonización.

Un proceso notable en Reinaga es su tránsito del pensamiento indio al amáutico, por no mencionar sus inicios en el marxismo-leninismo. En este proceso, el *Manifiesto de Tiwanaku* emitido en 1973 por cuatro organizaciones indianistas "al pie de las grandiosas piedras incaicas de Tiwanaku, fue difundido clandestinamente en castellano, quechua y aymara y utilizado como texto para la formación de cuadros en plena dictadura de Hugo Bánzer (1971-1978)", se convierte rápidamente en el inicio de "la descolonización cultural, política y económica del país" (Ticona, 2015: 117). Se trata de una nueva conciencia indígena que se relaciona con la revolución nacional de 1952, pero que reacciona a la continuidad de la situación colonial, enlazando la "memoria larga" de las luchas anticoloniales con la "memoria corta" de las luchas campesinas y mineras en torno del 52, como señala Silvia Rivera.

El Manifiesto de Tiwanaku y el nacimiento de la corriente katarista sobre las huellas de lo andando por el indianismo, fue posible por las conquistas de la revolución en materia de educación y participación política de campesinos e indios, pero también por el "carácter inacabado de estas conquistas liberales" (Ticona, 2015: 121). El indio es, para Reinaga, la nación oprimida, un colectivo humano que lucha por su liberación. No es color de piel sino relación estrecha con la naturaleza y la vida, pero también una nación/pueblo portadora de una cultura, una religión y una filosofía propias. De ahí que

el indianismo es el espíritu y la organización capaces de encauzar la revolución india, orientando la guerra contra los opresores.

Las ideas de Reinaga están adscritas a la voluntad de liberación de un pueblo oprimido. Su pensamiento amáutico parte de este punto, para profundizar la relación de los pueblos originarios con la naturaleza, poniendo en cuestión la centralidad del ser humano para abrirse a una concepción cósmica del universo y de la vida. En ese sentido, "Reinaga es el principal precursor de lo que hoy se denomina Buen Vivir" (Ticona, 2015, 136).

Quiero destacar algunos aspectos del pensamiento amáutico para hacerlo dialogar con el zapatismo. La concepción amáutica del tiempo es circular; los pueblos originarios piensan y sienten como comunidad y el objetivo de la acción colectiva no es el progreso sino una relación diferente con el pasado o, en palabras de Reinaga, "volver al camino" o "entrar en camino" (Reinaga, 2015: 141). Vale insistir en que no se trata de una teoría sino de una lectura de la propia experiencia, individual y colectiva.

Moisés en su alocución "Economía Política I y II. Una mirada desde las comunidades zapatistas", en el marco del encuentro *Pensamiento Crítico frente a la Hidra capitalista*, reflexiona sobre la economía de las comunidades. Dos claves aparecen desde el comienzo: la tierra recuperada (a la que denomina "madre tierra") y el trabajo colectivo, que siempre están anudadas, inseparables, como seña de identidad zapatista (Moisés, 2015: 83). A lo largo de tres décadas debieron inventar los modos de sobrevivir frente a los intentos del Estado de controlarlos y despojarlos de sus tierras luego de haber sido expulsados de sus espacios ancestrales por el colonialismo y el capitalismo en busca de riquezas.

El trabajo colectivo es el núcleo del movimiento zapatista y, diría, de todo movimiento que incluya pueblos originarios, bajo nombres diversos como *minga*, *tequio*, *k´ax k´ol*, *amingáta nendive* o reciprocidad para los guaraníes, *guelaguetza* para los zapotecos, y así en cada pueblo. El trabajo colectivo o comunal es la columna vertebral de la vida de los pueblos originarios: "El gobierno comunal indígena es la organización política para garantizar la reproducción de la vida en las comunidades, donde el *k´ax k´ol* es el piso fundamental donde descansa y se producen esos sistemas de gobierno comunal y donde se juega la participación plena de todas y todos" (Tzul, 2015: 133).

La forma de autogobierno gira también, como la producción y la reproducción de la vida, en torno a los trabajos colectivos de pueblos, municipios y regiones y es, por lo tanto, diverso y descentralizado como las propias comunidades. Aunque el trabajo colectivo incluye a todas las personas que integran el movimiento, los modos, los tiempos y las características se definen en cada lugar, de manera autónoma. En coincidencia con lo que plantea Tzul, Moisés destaca que los trabajos colectivos les han permitido "vigilar al gobierno, porque son los que administran, el gobierno, la junta de buen gobierno, o los Marez" (Moisés, 2015: 106).

Con base en lo anterior, propongo algunas ideas como puentes entre los modos de mirar el mundo de Fausto Reinaga y del subcomandante Moisés, que se podrían

extender a otras experiencias de los pueblos originarios, como las reflexiones que encarnan pensadores indígenas como el nasa Lorenzo Muelas, el mixe Floriberto Díaz y el quichua Luis Macas, entre muchos otros.

En primer lugar, tanto Moisés como Reinaga reflexionan sobre su experiencia de vida, no toman ideas de libros y las "bajan" a la realidad, sino que buscan sistematizar lo que hacen los pueblos, en lucha por su reproducción como pueblos. En este punto aparecen dos cuestiones a tener en cuenta. Una, es que la reflexión sobre la experiencia propia no pretenden codificarla como "teoría", ni buscan un reconocimiento universal. Dos, se trata de una suerte de auto-reflexión sobre las experiencias colectivas, rompiendo la tradicional relación entre investigador (o dirigente) e investigado (o bases), ya que las reflexiones buscan fortalecer el entramado comunitario en lo que podría definirse como "descolonización de las metodologías" (Tuhiwai, 2016).

La segunda cuestión es la importancia de la madre tierra, los cerros y los ríos, los cielos y las plantas. Estamos ante una pluralidad de sujetos con los cuales los pueblos interactúan en relación de interioridad, que es el único modo posible para mantener una relación equilibrada con lo que Occidente denomina "naturaleza". Pratt nos dice que el sistemas de clasificación del mundo natural creado por Occidente en el siglo XVIII, "saca a todas las cosas del mundo y las reorganiza dentro de una nueva formación de pensamiento cuyo valor radica, precisamente, en ser diferente del caótico original" (Pratt, 2010: 74).

Vale recordar que la sistematización de la naturaleza y del pensamiento son simultáneos en occidente y coinciden en el tiempo con el tráfico de esclavos, el sistema de plantaciones y el genocidio de los pueblos. En rigor, no coinciden sino que son la base material que hizo posible ambas sistematizaciones. Con el paso del tiempo, esclavitud, monocultivos y genocidios, podemos evaluarlos como "experimentos masivos de ingeniería social y disciplina, producción en serie, sistematización de la vida humana, estandarización de las personas" (Pratt, 2010: 80).

Las rebeliones de esclavos y de pueblos originarios interrumpen este proceso de sistematización, sujeción y control de la vida, y también el trabajo de investigadores y científicos. Por mucho que le pese al científico, "el término investigación está intrínsecamente ligado al imperialismo y colonialismo europeos", siendo una de las palabras "más sucias en el vocabulario del mundo indígena" (Tuhiwai, 2015: 19). ¿Será por esta razón que los pensamientos y sentires del mundo de las personas oprimidas no puede ser reconocido como un saber auténtico por las academias y el pensamiento critico?

La tercera es la centralidad de la comunidad. *Ayllu* como identidad para Reinaga; *trabajo colectivo* para Moisés. La comunidad no es una institución dotada de tierras colectivas, familias y autoridades elegidas en asambleas, ni puede circunscribirse a la existencia de bienes comunes comunitarios. La comunidad son los trabajos colectivos, que son los que aseguran la reproducción de la vida, cuestión que las cosas por sí mismas no pueden hacer (Zibechi, 2015). Estamos ante el conflicto entre la vida (y su reproducción) y la cosificación/abstracción de las relaciones sociales, que ha llevado a

muchos a pensar que el Buen Vivir gira en torno a tener más objetos o a generalizar la propiedad colectiva.

Algunos desafíos de los feminismos plebeyos

Ha pasado medio siglo desde la revolución mundial de 1968, cuyo epicentro fueron las universidades parisinas y de otros países del Norte y del Sur, donde las y los jóvenes cuestionaron el autoritarismo en las academias. Las feministas universitarias están mostrando que aquellas autoridades patriarcales han cambiado muy poco, ya que se suceden las denuncias por acoso, violencia y discriminación en espacios donde, se suponía, se había registrado algún avance en las asimétricas relaciones de género. Pese a todo, algunas cosas han cambiado en profundidad.

El pensamiento y las prácticas feministas han desbaratado la cultura que giraba en torno a la idea de vanguardia, tanto en la política como en el arte, y pusieron seriamente en cuestión los modos académicos de conocer e investigar con base en la relación sujeto-objeto. El cuestionamiento de las estructuras jerárquicas (desde las iglesias hasta los partidos) tiene en las feministas fervorosas defensoras. Es evidente que no han sido sólo las mujeres organizadas las que han promovido estos cambios en la cultura política, pero su crítica profunda al patriarcado está teniendo algunas consecuencias importantes.

En la ciudad de Montevideo (Uruguay), se celebra una marcha denominada Alerta Feminista cada vez que una mujer es asesinada, desde hace cinco años. Las marchas congregan entre 200 y dos mil mujeres y un puñado de varones que caminan al final o a los lados. Es una marcha combativa con gritos radicales contra el patriarcado, la violencia machista y el Estado. Una de las características más notables, es que al finalizar el recorrido las mujeres leen de forma colectiva un texto que ha sido impreso y repartido durante la marcha (Furtado y Grabino, 2018: 105). Se ha prescindido de la clásica tarima, de la oradora y del coche de sonido que son habituales en las manifestaciones de los sindicatos y los partidos.

Las organizadoras, pertenecientes a la Coordinadora de Feminismos, sostienen que la lectura colectiva y en ronda es uno de los rasgos más importantes de las acciones de calle del movimiento. Registran que este modo de hacer implica “un descentramiento del interlocutor”, ya que se hablan a sí mismas, se distancian de la política representativa y estadocéntrica, y construyen una “constelación de voces” en la que participan tanto las más activas como las que sólo asisten a las marchas, rompiendo la dicotomía entre las que hablan y las que escuchan, entre las militantes y las seguidoras del movimiento (Furtado y Grabino, 2018: 106).

En los dos últimos 8 de Marzo hubo un debate entre mujeres articuladas en la Coordinadora de Feminismos y las feministas institucionales, que en acuerdo con las afiliadas a la central sindical defendían que al final de la marcha hubiera una tarima, una oradora que leyera un texto consensuado entre las convocantes. Luego de extensos e intensos debates, las organizaciones de mujeres más volcadas hacia la cultura política

tradicional, como Cotidiano Mujer y la Intersocial, se vieron desbordadas por el activismo de las más jóvenes. Estas siguen convencidas que colocar una tarima y una oradora es un modo de reproducir la cultura patriarcal. Fue un clara victoria de las mujeres jóvenes y radicales, en lo que puede interpretarse como un cambio extraordinario en la cultura política, lo que no quiere decir que las cosas no puedan retroceder.

En el último libro de la feminista ítalo-mexicana Francesca Gargallo, *Reflexiones en torno a ideas y prácticas del entre-mujeres a principios del siglo XXI,* analiza las tensas relaciones entre las feministas jóvenes universitarias y las autoridades académicas y los estudiantes varones. Sostiene que además de denunciar la violencia y los acosos de los docentes en la academia, ellas ya no encuentran aliciente en la competitividad, ni en igualarse con los varones y tienden a volcarse en la producción intelectual autónoma y colectiva que en muchas ocasiones realizan fuera de las universidades, manifestando un rechazo a la autoría, tan venerada por los patriarcas académicos (Gargallo, 2018).

Un aspecto notable de este trabajo es la constatación de cómo están cambiando las relaciones entre generaciones de feministas. Según Gargallo, en el marco de una creciente violencia feminicida muchas jóvenes universitarias muestran una actitud crítica hacia los estudios de género universitarios y los contenidos de esos estudios, mientras mantienen relaciones tensas con las "especialistas" en estudios de género que se desempeñan en la academia (Gargallo, 2018).

Esta nueva generación se resiste a acatar las recomendaciones de las feministas más experimentadas, a las que consideran "vacas sagradas" (profesoras y autoras reconocidas), que a su vez tienen poca o nula actuación en las calles y participación en los colectivos de base. Como feministas anti-neoliberales, muchas jóvenes universitarias están optando por la creación intelectual y artística colectiva y la expresión de sus emociones y sentimientos, antes que recorrer el camino individual e institucional para encumbrarse como profesionales.

Incluso los modos que utilizan a la hora de denunciar a los profesores acosadores, enseña vitalidad y métodos inéditos: la toma de aulas y espacios de poder en las universidades, cubriendo sus rostros para denunciar agresores y abriendo espacios separatistas que no responden "a la exigencia de un espacio propio para la autoconciencia de las mujeres, como sucedía en la década de 1970, sino para no ser agredidas, cuestionadas y ridiculizadas" (Gargallo, 2018).

Cambios similares, aunque de otras características, pude apreciar en tres visitas a comunidades campesinas e indígenas que realicé este año: en Temuco (Sur de Chile), en Río Blanco (Cuenca, Ecuador) y en San Francisco Echeverría (El Salvador). En el primer caso se trata de comunidades mapuche, donde el papel de las mujeres es notable en tres ámbitos bien diferentes: en el colectivo de comunicación *Mapuexpress*, entre las mujeres del mercado que desafían la prohibición y persecución municipal de la venta ambulante y entre las académicas de la Universidad Austral que integran el Colectivo de Historia Mapuche (Zibechi, 2019a y 2019b).

San Francisco es un pueblo de poco más de mil habitantes, fruto de la repoblación que comenzaron las familias campesinas en la etapa final de la guerra, hacia fines de la década de 1980. En la Asociación de Desarrollo Comunal, la inmensa mayoría de las personas organizadas son mujeres, siendo las que impulsan las comisiones más numerosas y las que empujan las actividades que buscan reproducir la vida de la comunidad, como el impulso de cooperativas de trabajo, la limpieza urbana, el sostenimiento de la biblioteca comunitaria y la denuncia del uso de agroquímicos en los cultivos de maíz de los campesinos locales, todos ex combatientes de la guerrilla.

El caso más notable es el de Ecuador, donde las mujeres no sólo juegan el papel central en la resistencia a la minería, ampliamente reconocido por los varones de las comunidades que luchan, sino que cuentan con el colectivo "Defensoras de la Pachamama" que es vital en los cuidados de la vida y de la madre tierra. Ese colectivo fue creado por parteras de la parroquia de Molleturo (macizo de Cajas, Cuenca), donde más de 30 comunidades resisten la minería y llegaron a quemar el campamento de la china Ecuagoldmining el 8 de mayo de 2018 (Zibechi, 2019c).

En efecto, el Frente de Mujeres Defensoras de la Pachamama (nombradas popularmente como *pachamamas*) se creó en 2008 por campesinas e indígenas cuya presencia "puede explicarse por el propio rol que tienen en las familias y las comunidades como guardianas de las necesidades e intereses de la reproducción, que se ven directamente afectados o puestos en riesgo con el desarrollo de la minaría" (Solano, 2013: 59). La socióloga Lina Solano entiende que la posición social de estas mujeres les permite una mayor comprensión de las prioridades para la supervivencia de las familias y tienen, entre otras cualidades, un contacto estrecho y afectivo con el agua que contaminan las mineras. En efecto, su su doble papel de madres y parteras, les permite comprender las urgencias que les impone la defensa de la vida: "Cuando las fuentes de agua son afectadas, ellas deben recorrer largas distancias para abastecerse, lo que aumenta su carga de trabajo" (Solano, 2013: 63). Además, las mineras sólo emplean mujeres para limpieza y cocina.

En la investigación para su tesis de maestría, Solano recoge testimonios de mujeres originarias sobre persecuciones policiales y enjuiciamientos, tanto de las *pachamamas* como del Frente de Mujeres Guardianas de la Amazonía, casi todas sin la menor experiencia organizativa previa.

"Nuestra niñez era el agua, lo más era el agua del río que corría…", recuerda Francisca, de 70 años.

"Era maravilloso […] comíamos agua de los pozos, íbamos a bañar en el río, el agua del río traíamos, cargábamos en los cántaros […] era una vida muy bonita", exclama Isaura, de 72, ambas de comunidades rurales de Tarqui y Victoria de Portete. (Solano, 2013: 119-120).

Cuando los citadinos decimos "el agua es vida", formulamos un eslogan abstracto, como tantos otros. Para las comuneras, en cambio, es la vida misma. El agua es sujeto de sus vidas, como el páramo y las cumbres nevadas, las plantas y los animales. Quizá

por eso los liderazgos colectivos surgen de modo natural, como los manantiales, pasando por el costado de egos y protagonismos, tan propios del mundo de los varones. En este punto, debo señalar que el hecho de que las *pachamamas* sean en su mayoría parteras, les concede un lugar de respeto y de autoridad moral en sus comunidades, según pude comprobar en los intercambios en la comunidad San Pedro de Yumate, donde funciona un control comunitario para evitar el paso de camiones y maquinaria de la minera (Zibechi, 2019c).

Recapitulando

La crisis civilizatoria sucede cuando los nuevos problemas no pueden resolverse con los recursos que tiene esa civilización. El pensamiento crítico surgió en el norte del planeta, estrechamente vinculado a las revoluciones francesa y rusa, a la experiencia de la Comuna de París y al accionar del movimiento obrero y socialista del siglo XIX y comienzos del XX. Buena parte de los conceptos fraguados en esa situación (desde revolución hasta *tabula rasa*) no pueden ser trasplantados a cualquier lugar del mundo sin recaer en prácticas coloniales.

En este período de crisis sistémica y civilizatoria, tenemos en América Latina la necesidad imperiosa de inspirarnos en los movimientos feministas y de los pueblos originarios para intentar superar los límites del pensamiento crítico eurocéntrico heredado. Las mujeres nos muestran formas no patriarcales de hacer política, que tienen en los modos de la reproducción su punto de partida e inspiración (Gutiérrez, 2015). Los pueblos, en tanto, ponen de relieve que la comunidad, anclada en los trabajos comunitarios, es la forma de vida que permite a la vez resistir al capital y crear mundos nuevos.

Cuando se anudan los feminismos de abajo y los pueblos originarios, como empieza a suceder en el torbellino de las crisis que padecemos, todo es posible: florecen mil ideas, se despliegan los más diversos modos de hacer, se entretejen las realidades con los sueños más insospechados, esos que nos permiten entrever que la creación de otros mundos depende sólo de nosotras, las personas que nos empeñamos en hacerlo posible.

Textos citados

Abdel-Malek, Anouar (1975) *A dialética social*, Petrópolis, Paz e Terra.

Benjamin, Walter (2010) *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Bogotá, Desdeabajo.

Cesáire, Aimé (2006) *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal.

Clastres, Pierre (2010) La sociedad contra el Estado, Barcelona, Virus.

Echevarría, Bolívar (2010) *Siete aproximaciones a Walter Banjamin*, Bogotá, Desdeabajo.

Federici, Silvia (2913) *La revolución feminista inacabada*, México, Escuela Calpulli.

Furtado, Victoria y Grabino, Valeria (2018) "Alertas feministas: lenguajes y estéticas de un feminismo desde el sur", en Minervas, *Momento de paro, tiempo de rebelión*, Montevideo, pp. 89-115.

Gargallo, Francesca (2019) *Reflexiones en torno a ideas y prácticas del entre-mujeres a principios del siglo XXI*, Bogotá, Desdeabajo.

Gutiérrez Aguilar, Raquel (2015) "A propósito del trabajo de Silvia Federici. Colocar la reproducción material y simbólica de a vida social y la capacidad humana de producir lo común como punto de partida para la reflexión crítica y la práctica

política", *El Apantle*, Nº 1, octubre, Puebla, Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos, pp. 169-176.

Fanon (1999) *Los condenados de la tierra*, Tafalla, Txalaparta.

López García, Bernabé (2012) "Anouar Abdel-Malek, sociólogo egipcio", *El País*, en https://elpais.com/cultura/2012/06/25/actualidad/1340658925_424955.html (consulta, 18/09/2019).

Moisés, subcomandante insurgente (2015) "Economía política I y II. Una mirada desde las comunidades zapatistas", en *El Pensamiento Crítico frente a la Hidra Capitalista*, México, pp. 77-108.

Pratt, Marie Louise (2011) *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Quijano, Aníbal (2000) "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina", en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso.

Solano, Lina (2013) "Impactos sociales de la minería a gran escala en la fase de explotación y el rol de las Defensoras de la Pachamana en la resistencia a los proyectos Río Blanco y Quimsacocha", Tesis de Maestría en Sociología y Desarrollo, Universidad de Cuenca.

Tuhiwai Smith, Linda (2016) *A descolonizar las metodologías*, Santiago, LOM.

Tzul Tzul, Gladys (2015) "Sistemas de gobierno comunal indígena: la organización de la reproducción de la vida", *El Apantle*, Nº 1, octubre, Puebla, Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos, pp. 125-140.

Wallerstein, Immanuel (2006) "Aimé Césaire: colonialismo, comunismo y negritud", en *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal, pp. 7-12.

Wallerstein, Immanuel (1999) *El legado de la sociología, la promesa de la ciencia social*, Caracas, Nueva Sociedad.

Wallerstein, Immanuel (1998) *Impensar las ciencias sociales*, México, Siglo XXI.

Zibechi, Raúl (2019a) "El colonialismo se estrella con las mujeres mapuche", *La Jornada*, 16 de agosto en https://www.jornada.com.mx/2019/08/16/opinion/018a2pol (consulta, 18/09/2019).

Zibechi, Raúl (2019b) "En tierras mapuche", *Rebelion*, 12 de febrero, en https://www.rebelion.org/noticia.php?id=252309 (consulta, 18/09/2019).

Zibechi, Raúl (2019c) "Defensoras de la Pachamama", *Brecha*, 9 de agosto, en https://brecha.com.uy/defensoras-de-la-pachamama/ (Consulta, 19/09/2019).

Zibechi, Raúl (2015) "Los trabajos colectivos como bienes comunes material/simbólicos", *El Apantle* Nº 1, octubre, Puebla, Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos, pp. 73-98.

Apostar a la diversidad supone rechazar la unidad y la homogeneización

Alana Moraes, Lucas Keese e Marcelo Hotimsky (Editora Elefante)[5]

-Nos gustaría hablar sobre su trayectoria. ¿Qué encuentros provocaron cambios o produjeron desplazamientos en cuestiones que hasta ese momento le resultaban queridas? ¿Cuáles serían los puntos de viraje que identifica en su trayectoria como militante? Es posible pensar en formas de conocer y de investigar que no estén separadas de los propios modos de hacer política, de los modos de existencia en la lucha?

-Hubo dos o tres momentos de viraje. En el exilio en España en los 70, fue importante conocer la primera ola feminista. La verdad es que llegando de América Latina fue un golpe duro al ego masculino revolucionario y la primera reacción fue defensiva. A pesar del impacto, alcancé a cuestionar mi forma de pensar ligada en aquel momento al marxismo y al leninismo, pero ahora veo que progresivamente el feminismo fue horadando mis convicciones en cuanto a la forma de comprender el poder, el Estado, el partido y la revolución.

El segundo viraje fue el zapatismo. Desde hacía años venía conociendo comunidades indígenas en la región andina, en los 80, y eso me impactó mucho, así como la escritura de José María Arguedas y de algunos pensadores peruanos como Alberto Flores Galindo. Pero el zapatismo fue fundamental, ya que me produjo un doble impacto político y de pensamiento, y a la vez afectivo. Convivir con las comunidades y bases de apoyo te cambia la forma de ver el mundo, de verte a ti mismo y pone en cuestión los modos de pensar y hacer.

Tal vez haya una tercera más reciente, pero creo que es muy pronto como para comprenderla en profundidad. Se relaciona con la crisis del progresismo a partir de Junio 2013, el vacío que deja y la emergencia de los sujetos colectivos de "más abajo", como pueblos negros y amazónicos. En algún momento había confiado en los gobiernos progresistas, sobre todo en el de Lula que fue casi el primero, pero el entusiasmo duró muy poco. Entonces Junio 2013 era, y de algún modo sigue siendo, algo diferente, no tanto por la calle que siempre es importante sino por dos razones adicionales: muestra los límites del progresismo y de las izquierdas y enseña que las cosas pueden ir por otro camino, de la mano de otros sujetos.

---

[5] Entrevista para la recopilación de textos del autor por miembros de la Editora Elefante de Sao Paulo, el 24 de junio de 2020.

Jóvenes, mujeres y *favelados* están jugando un papel más importante del que aparenta. Todo esto no se puede ver al día siguiente de Junio, pero va saliendo de la penumbra poco a poco. Bajo la pandemia de covid 19, queda totalmente en evidencia tanto la crisis de las izquierdas (desde el PT al MST) hasta la recomposición del campo popular. En este sentido, conocer militantes en favelas como Maré y Alemao, en Rio, me llenó de preguntas y me introduce en búsquedas de otro tipo, desde Abdias do Nascimento hasta el papel del teatro y la música en la formación de sujetos colectivos negros.

Sobre las formas de conocer, de pensar y de investigar, es evidente que con la quiebra de esas izquierdas también se desmorona el papel del individuo blanco, académico o escritor y militante. Estamos ante otra realidad. El pensamiento crítico deja de estar centrado en la escritura, en el libro, y se diversifica en las producciones del mundo popular, desde la danza y la ritualidad hasta la actuación y los movimientos corporales. Quiero decir que mi papel como persona blanca adulta también está cuestionado por la emergencia de estos sujetos colectivos, en particular feministas y jóvenes negros en el caso de Brasil. Es el momento de pensar, ¿entonces qué sigue?

Como se pueden imaginar, no tengo la respuesta. Sería demasiado egocéntrico pensar que yo, como individuo, voy a tenerla desde una racionalidad urbana occidental. Lo que sigue es un intenso trabajo, individual y colectivo, anti-patriarcal, anti-colonial y anti-eurocéntrico. Todo esto implica un trabajo sobre el Ego blanco masculino. No crean que me voy a suicidar. No por ahora…. , pero es el momento de repensarnos, de trabajar con otros y otras y, sobre todo, cada vez más lejos del centro, en los márgenes. Bajo la pandemia estoy intentando ser apenas el hilo que transmite lo que están haciendo los pueblos, porque son ellos los que nos enseñan y nosotros somos apenas sus alumnos. Esto vienen diciendo los zapatistas hace años, pero a veces hemos pensado que era sólo retórica.

En suma, tenemos que repensarnos desde el quién habla, desde dónde, o sea los territorios desde los que se emite un discurso, lo que supone ponernos en cuestión, en debate, y aceptar que no somos centro de nada, sino apenas una bisagra.

- Desde que comenzamos a organizar este libro sucedieron muchos eventos importantes en América Latina y el mundo. La crisis de los llamados gobiernos progresistas consolidó al mismo tiempo a líderes de extrema derecha con gran apoyo popular. Usted destaca la cuestión del modelo de acumulación por desposesión o cuarta guerra mundial en los términos zapatistas, que serían modos político-económicos presentes incluso en los gobiernos progresistas de la región. ¿Se puede pensar que los gobiernos de extrema derecha sean expresiones más acabadas de ese proyecto extractivista porque pueden enterrar las expectativas de la "inclusión social"? ¿O estaríamos viendo un proyecto de otra naturaleza en curso? ¿Cómo entiende la emergencia de ese escenario en el contexto latinoamericano ante la llamada crisis de los progresismos y que pueden aportar las luchas pro la autonomía en este momento?

-Creo que los gobiernos de extrema derecha no necesariamente tienen un proyecto definido sino que probablemente sean la expresión de la crisis, una respuesta desde las clases dominantes y medias, pero también de las instituciones que sienten que esta crisis es algo nuevo y diferente que puede barrerlas. Si nuestros proyectos estratégicos han sido desbaratados por la realidad, podemos pensar que a las derechas les sucede algo similar. Creo que la única institución estatal que sigue en pie, y que seguirá durante mucho tiempo, son las fuerzas armadas. No es ninguna casualidad que en plena crisis en Brasil, ellas hayan dado un paso al frente ocupando espacios clave del poder.

Mi impresión es que las clases dominantes tienen un solo proyecto, seguir estando en la cima, seguir siendo dominantes. Lo demás lo improvisan. En tanto, apelan al Estado para resolver las urgencias. Es un error pensar que la economía, la ganancia, es lo primordial para ellas. El capitalismo no es una economía, y en eso sigo a Abdullah Öcalan, es un proyecto de poder, un tipo de poder tejido en torno a la dominación de las mujeres y de los pueblos originarios y negros. Por lo tanto, es una utopía pensar que se le pueda arrebatar el control del Estado, porque es *su* Estado, una herramienta creada por la burguesía para servirle.

Entonces, creo que el problema está de nuestro lado: dos siglos de estadocentrismo han llevado a la bancarrota de la política emancipatoria. Esta es una conclusión basada en la experiencia, no tiene nada que ver con las ideologías, ni con el marxismo ni con el anarquismo. Pero seamos sinceros: no hay una alternativa ya preparada para sustituir una política anclada en la toma del Estado.

En el pensamiento crítico hay un problema mayor. Si a la acumulación por reproducción ampliada del capital, el capitalismo industrial, correspondió en el primer mundo el Estado del Bienestar, o formas menos acabadas de negociación entre sindicatos, Estado y empresas como en América Latina, debemos analizar qué tipo de Estado corresponde al período de la acumulación por desposesión, en el sur del mundo y en las zonas del no-ser.

Ahí es donde cobra vigencia el concepto de cuarta guerra mundial del zapatismo. Una guerra permanente de despojo para remover la población de los territorios, apropiárselos y volver a diseñarlos a su conveniencia. Esto es lo que sucede en las áreas de expansión del agrobusiness en la Amazonia, de la minería y los monocultivos en todo el continente, pero también del extractivismo urbano en las grandes ciudades. Las Olimpíadas y el Mundial de fútbol fueron la excusa para desalojar cientos de miles de personas de sus viviendas, como sucedió con Vila Autódromo en Rio de Janeiro.

El tipo de Estado que corresponde a esta forma brutal de acumulación no puede ser la democracia. La ocupación militar de las favelas, la guerra contra los pobres en todo el continente, es el modo de dominación que hace posible el despojo. La izquierda no quiere entrar en este debate y cree que si se cae Bolsonaro volvería a ser todo “paz y amor”. Imposible. Brasil no va a volver al ciclo FHC y Lula a menos que haya una revuelta popular muy potente, mucho más que Junio 2013.

- Antes de la pandemia de covid-19 América del Sur comenzaba a experimentar un nuevo ciclo de luchas contra los consensos neoliberales en Colombia, Ecuador y Chile. En el contexto de la crisis provocada por la pandemia, hay un claro fortalecimiento del Estado como "protector" y administrador de la vida de los cuerpos. Nuevas tecnologías de vigilancia y de biovigilancia parecen tener legitimidad incluso dentro de sectores que se identifican como progresistas, En Sao Paulo, por ejemplo, se registro el mayor índice de letalidad policial desde 2001. ¿No sería el horizonte de fortalecimiento del Estado una propuesta de retorno a las condiciones previas al derrumbe de los "gobiernos progresistas" y que, en cierto modo, ayudaron a producir la situación actual? ¿Qué hay hoy de las experiencias autónomas de autodefensa y cuidado colectivo, incluso en términos de autonomía técnica y autodefensa para sostener la vida en común frente al fortalecimiento de un sistema inmunológico, de seguridad, vigilancia y una cultura racista?

-Creo que con la crisis de 2008, Junio 2013 y la caída del PT, se cierra un ciclo de democracias pos-dictaduras. En lo concreto, deja de haber gobernabilidad, hegemonía y cierto consenso, para instalarse la dominación pura y dura y una crisis prolongada de gubernamentalidad, en el sentido que le da Foucault, no tanto de consenso sino de técnicas de gobierno capaces de crear las condiciones que hagan funcionar el sistema.

Para los movimientos, el desafío consiste en desprenderse de la vieja estrategia en dos pasos (como analiza Wallerstein) para enfocarse en otras formas de hacer política, que no excluyen la relación con el Estado y los gobiernos pero que no se organizan en torno a eso. La pregunta es: ¿entonces cuál es el camino? Hay que inventarlo, pero no con la pura imaginación sino con base en lo que hicieron y lo que están haciendo los pueblos en estos años.

Miremos lo que sucede bajo la pandemia en el sur de Colombia, en el Cauca, entre los pueblos nasa, misak y kokonuco, referenciados en el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). Emprendieron una Minga Hacia Adentro que consiste en un proceso de armonización colectiva en las comunidades y entre ellas y la naturaleza. Se reúnen en torno a fogones, encienden sahumerios con plantas curativas y médicos tradicionales cerca de las lagunas y los sitios sagrados. La comunidad es un principio curativo y de cuidados. Además intensifican y diversifican cultivos, envían alimentos a indígenas urbanos y los intercambian por productos sanitarios. Realizan trueques entre productores de tierras calientes y frías, sin dinero a partir de las necesidades.

Todo el proceso es protegido por siete mil guardias indígenas "armados" con bastones de mando, que vigilan 70 puntos de ingreso y salida de los resguardos o territorios indígenas. En todo el continente hay una enorme variedad de autodefensas: guardias indígenas nasa del CRIC, que ahora están siendo adoptadas por los pueblos negros como Guardias Cimarrones y los campesinos como Guardias Campesinas; policía autónoma en Guerrero en México, además del EZLN; rondas campesinas en Perú que ya tienen 50 años y en los lugares donde hay minería se convierten en Guardianes de las Lagunas; autodefensas en múltiples barrios de las periferias. Ahora surgió la Guardia Washek en el norte de Argentina, en el Chaco.

En estrecha relación con las autodefensas, las autonomías se multiplican. En el norte del Perú tenemos desde hace cuatro años el Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis, camino que están siguiendo otros tres pueblos amazónicos. Además hay muchas autonomías de hecho que no se definen de ese modo, pero funcionan. Cómo definimos lo que sucede entre los munduruku o entre los tupinambá de la Serra do Padeiro en Bahia. O en unos cuantos quilombos y en todo el continente. A medida que avanzan el despojo y la ultraderecha, los pueblos intensifican su viraje autonómico. Simplemente porque no tienen otro camino para defenderse y seguir siendo pueblos.

- La reflexión sobre los movimientos y revueltas asociadas a los pueblos indígenas es muy importante en su obra. ¿Qué te que es lo singular en la experiencia no solo de los pueblos indígenas, sino de todos los pueblos que son más diferentes de lo que llamamos Occidente, y qué en estas experiencias puede apuntar a una expansión de formas de pensar y hacer política? ¿Cuáles son los diálogos y encuentros deseables entre estas formas de lucha y la tradición de los movimientos de izquierda de origen europeo frente a la profunda erosión de las formas democráticas que nos atraviesa hoy en América Latina y en el mundo?

-Los territorios, la territorialización de los pueblos, clases, colores de piel y géneros. Diría que sin territorios no somos nada, no conseguimos anclarnos como sujetos colectivos y nos desvanecemos en el aire, como decía Marx. La clase obrera fue derrotada cuando se consiguieron neutralizar sus espacios, como las tabernas, y cuando se des-territorializa la fábrica fragmentando el proceso productivo. La fuerza obrera nunca estuvo sólo en la fábrica, ni principalmente. Sin el barrio obrero, sin la densa sociabilidad entre familias nunca hubiera habido algo que llamamos poder obrero. Los soviets eran territoriales, correspondían a una región obrera, como los cinturones industriales en el Chile de Allende o el ABC paulista durante la dictadura.

Existe una fantasía que habla de los sindicatos como clave de la lucha de clases, algo que no demuestran las investigaciones reales sobre la clase obrera. La potencia de la clase fueron las comunidades en sus territorios, muchos de ellos alrededor o cerca de las fábricas. De hecho los sindicatos siguen existiendo, pero al no haber comunidades obreras no tienen la menor fuerza, ni siquiera representatividad. Dediqué siete años a estudiar una comunidad obrera en una ciudad pequeña, que giraba en torno a dos fábricas, las más grandes en su ramo en Uruguay*. Consulté archivos sindicales de 30 años y llegué a ver cómo el sindicato era un cascarón que se dedicaba a negociar con la patronal, cuando los obreros y obreras de las camadas más bajas ponían la fábrica patas arriba con paros salvajes, enfrentando el despotismo de los capataces. La gente no se levanta contra un sistema, por lo menos no inicialmente, sino contra la opresión concreta: de los capataces, de los policías como ahora en Estados Unidos, de los machos alfa, del poder directo que los oprime. No existe una lucha contra el patriarcado o contra el capitalismo en abstracto, salvo en la mente de algunos intelectuales de izquierda. Una de las conclusiones a las que llegué es que la lucha era más potente cuando los obreros eran una multitud (organizada informalmente en sus

redes de amistades “naturales”), que cuando se convierten en “clase” jerarquizada e institucionalizada en el sindicato.

Luego de toda esta vuelta, veo que ahora en Europa empiezan a existir movimientos territoriales, sobre todo luego de la crisis de 2008. Huertas urbanas y periurbanas, espacios públicos recuperados por vecinos para un ocio no mercantil, además de edificios autogestionados, fábricas y haciendas recuperadas, y hasta un barrio entero en Vitoria, Errelakeor, una experiencia magnífica. Esto lo he visto solo en Italia, Grecia y el Estado Español, pero antes no existían esas iniciativas.

Con esta territorialización, el vínculo entre movimientos de Europa y de América Latina empieza a cambiar. Antes la relación era la solidaridad de ellos hacia nosotros, que se mantiene, pero que siempre es unilateral y monetaria, lo que provoca situaciones muy feas en las que algunas personas se aprovechan y muchas quedan al margen. Esta es una de las razones que llevó a los zapatistas a crear las juntas de buen gobierno, para superar la sacrosanta solidaridad de las izquierdas institucionales y ONGs. Ahora empezamos a hacer otras cosas más interesantes: intercambiar experiencias, aprender cómo hacen en cada lugar para superar las dificultades, o sea hermanarnos, un tipo de vínculo mucho más profundo y creativo.

- Usted suele establecer en sus análisis que la cuestión del territorio es central para la existencia de movimientos autónomos. A veces formulas esta pregunta usando la metáfora de los territorios como “arcas”, un espacio para que las personas se protejan del diluvio capitalista. Al mismo tiempo que esta imagen dialoga con la crisis climática, abre espacio para una lectura de incredulidad ante las disputas que podrían alterar la producción de este cataclismo. Davi Kopenawa Yanomami ha estado diciendo que el aumento desenfrenado de la destrucción producida por el capitalismo significa que no hay un lugar seguro para refugiarse. Ya sea en ciudades o bosques, el cielo caerá sobre la cabeza de todos. De esta manera, ¿sería posible pensar acciones políticas producidas por estos territorios-refugios que apuntan más allá de sí mismos? ¿Acciones con potencial para intervenir en este mundo que se encamina hacia una inminente “caída del cielo”?

-Es evidente que los pueblos saben mucho más que nosotros. Lo que dice Davi es completamente cierto. Ya no queda un afuera material. Además, y esto es tremendo, la destrucción ya no depende sólo del capital sino de aquello que perturbaba a Passolini: la mutación antropológica que implica el consumismo. Pretender evitar el colapso es inútil, porque deberíamos convencer a una mayoría cualificada de la población mundial de tomar otro rumbo. Imposible. La degradación del ser humano es demasiada como para poder cambiar los modos de vida sin que media una catástrofe. Más aún, dudo que una catástrofe pueda cambiarnos. En ese sentido, pensamiento como los de Zizek me parece que no llevan a nada porque no están parados en la realidad. Me refiero a esa afirmación de que ahora la gente va a comprender que no se puede seguir así…. No, eso no funciona porque el sistema nos encerró pero nos dejó una ventana diabólica: internet.

Es la mayor droga jamás inventada. Los que están haciendo algo diferente son, precisamente, los pueblos que tienen “carencia” de internet, los que no dependen de ella porque tienen pésima o nula conexión o porque viven en la naturaleza, que es muy superior a la pantalla porque nos conecta con nosotros mismos, con nuestros amigos y compañeros y con el mundo todo, desde los corazones y emociones. La emoción/naturaleza, como la emoción/amor, son insustituibles y sólo cuando nos amputamos de esa dimensión nos podemos convertir en prisioneros de algo tan pobre como una pantalla.

Durante más de 25 años los zapatistas intentaron hacer eso que dicen ustedes, juntarse con otros para hacer alguna intervención en el escenario político. El resultado como saben es muy pobre. Aquí quiero proponer algo diferente a lo que dice Davi: es cierto que ya no hay lugares seguros, pero podemos crearlos. Si no lo hacemos, desaparecemos como especie, por lo menos como ha sido la comunidad de seres humanos, hasta no hace mucho tiempo. Quiero decir que el gobierno wampis, los territorios de la Serra do Padeiro, las autonomías nasa y zapatistas, son creaciones de las tres últimas décadas, espacios y territorios que no preexistían.

Por lo que puedo intuir, sólo unas cuantas intervenciones en esa dirección pueden crear un conjunto de espacios que serán seguros no por razones técnicas sino políticas, por los lazos de confianza y de comunidad que seamos capaces de crear. Las arcas no son construcciones fuertes con materiales a prueba de bombas o tsunamis, sino vínculos sólidos para resolver los problemas entre quienes estamos en el territorio que resiste.

- *En el campo de la izquierda en América Latina persisten varios movimientos y tendencias que, a pesar de sus diferencias tácticas y estratégicas, tienen en común el rechazo o la incapacidad de actuar a través de formas políticas que no pretenden unificar, homogeneizar, reducir las diferencias. En muchos movimientos sociales, las imágenes de “politización” tienen que ver con el proceso llevado a cabo por fuerzas centrípetas externas que serían capaces de integrar “partes” en el “todo”, haciendo individuos aparentemente desorganizados, demasiado conectados con la “experiencia” y las “necesidades” superan su supuesta disfuncionalidad política para convertirse en “mayorías”. En tus textos, sin embargo, llamas la atención sobre la existencia de otra manera de pensar y hacer política y que no pasa por esta reverencia al ideal del “Uno”, por decir como Pierre Clastres, sino por el poder de ser otro, de producir diferencias: “un mundo donde quepan muchos mundos”, como dicen los zapatistas. Así, serían modos de hacer políticamente que no se separan de la cotidianidad, por el contrario, se hacen a través de ella, una política que no opone los imperativos de lucha al poder de diferenciación de la vida, sino que hace de esta relación su mayor fuerza.*

¿Sería posible pensar en esto como uno de los contrastes más significativos en la imaginación revolucionaria de hoy? Cuáles serían los éxitos más destacados de movimientos que no se dejan secuestrar por el ideal del “Uno”, por la necesidad de

ser Estado, y que podrían expandir el imaginario revolucionario de la izquierda, hoy tan empobrecida ?

-Además de evitar caer en el concepto de UNO, Estado, Partido o ejército revolucionario, creo que debemos rehuir la idea de UNA sociedad. Ambas ideas deberían ir juntas. Rechazar la unidad y la homogeneización, ambas van de la mano, implica apostar a la diversidad y a un concepto de totalidad diferente al que heredamos de Europa. Son los temas de Aníbal Quijano, que nos dice de una totalidad integrada por partes que no son idénticas sino heterogéneas. Aquí el concepto de heterogeneidad es tan importante como el de totalidad.

Me explico mejor con ejemplos. En sociedades homogéneas, la totalidad se impone sobre las partes porque hay una sola lógica porque las partes tienen características similares al todo, al punto que el todo están en las partes y éstas son partes de la totalidad. Pero en nuestra América Latina, donde tenemos una enorme heterogeneidad histórica (pueblos que proceden de varios continentes con historias diversas), sumada a la heterogeneidad estructural (cinco relaciones de trabajo, cuatro de ellas no salariales)[6], la totalidad no es capaz de reflejar esa diversidad. Ni siquiera los Estados Plurinacionales que están armados sobre la matriz estatal, adornada con colores diversos.

Por eso, como dice Quijano, la revolución no puede consistir en la salida de una totalidad (capitalismo) del escenario social, para que ingrese otra totalidad (socialismo, pongamos). Eso no funciona, ni puede funcionar. "Los procesos de cambio no pueden consistir en la transformación de una totalidad históricamente homogéneo en otra equivalente, sea gradual y continuamente, sea por saltos y rupturas", dice el sociólogo peruano.

Esto es lo que vemos en los feminismos y lo que viví en Chiapas. Es evidente que el mundo de las mujeres cambia, pero de manera muy heterogénea. Es imposible que todas las mujeres, de todos los sectores sociales, geográficos, etáreos y de los diversos pueblos, se muevan a la vez en una misma dirección. Habría que imponer el cambio, como se hizo en la Unión Soviética. Las mujeres mapuche tienen una historia y las obreras otra, y relaciones familiares muy diferentes, relaciones sociales y con el medio bien distintas y hasta contradictorias.

En las comunidades zapatistas predomina la heterogeneidad. Es muy difícil encontrar una comunidad en la que todas las familias sean zapatistas. Ahí el tema es cómo se relacionan con los que son pro-gobierno o indiferentes, o evangélicos, o lo que sea. Además cada pueblo maya en cada geografía, encara las cosas de modos diferentes, aunque sean zapatistas.

[6] Se trata de las siguientes cinco formas de control y explotación del trabajo: el salario, la esclavitud, la servidumbre, la reciprocidad y la pequeña producción mercantil que a menudo nombramos como informalidad.

En síntesis: seguimos siendo demasiado eurocéntricos, demasiado UNO, pensando en que aún es posible hablar en América Latina de una sociedad en la que todos nos sentimos parte. Que esto suceda después de cinco siglos, puede ser desmoralizante, triste o lo que quieran, pero la realidad es irreductible.

* “De multitud a clase : formación y crisis de una comunidad obrera, Juan Lacaze (1905-2005)”, Montevideo, 2006.

Los pueblos necesitan defender la vida y el territorio[7]

En muchas regiones de América Latina los estados nacionales no protegen a sus ciudadanos, en particular a los sectores populares, indios, negros y mestizos, quienes están desprotegidos ante la violencia del narcotráfico, de las bandas criminales, de los guardias privados de las empresas multinacionales y, aunque parezca paradójico, de las propias instituciones armadas del Estado como la Policía y las Fuerzas Armadas.

Las múltiples masacres que ocurren en México, como la de 43 estudiantes en Ayotzinapa en septiembre de 2014, no es una excepción como no lo es la impunidad de más de 30.000 desaparecidos y 200.000 muertos desde que el Estado declarara la "guerra contra el narcotráfico" en 2007 (El País, 2016). Con algunas diferencias lo que sucede en México se repite en la mayoría de los países de la región. En Brasil mueren de forma violenta 60.000 personas cada año, el 70% de ellos son afrodescendientes, que en su mayoría son jóvenes pobres (IPEA, 2017).

Ante el panorama de violencias que ponen en riesgo la vida de las poblaciones más vulnerables, algunos de los sectores afectados han decidido crear formas de autodefensa y contrapoderes. En un comienzo, son formas defensivas, pero con su desarrollo consiguen establecer verdaderos poderes paralelos al Estado.

Las autodefensas son decisivas para la formación de poderes diferentes a los hegemónicos centrados en las instituciones estatales, porque son poderes anclados en las prácticas comunitarias. Sin embargo, debemos ir más al fondo, con mayor detalle, para poder desentrañar de qué se trata esta nueva tendencia de los pueblos en movimiento en América Latina[8].

La lógica estatal y la lógica comunitaria son opuestas, antagónicas. La primera descansa en el monopolio de la fuerza legítima en un determinado territorio y en su administración a través de una burocracia civil y militar permanente, no elegible, que se reproduce, y es controlada, por ella misma. La burocracia le otorga estabilidad al Estado, ya que permanece inalterable más allá de los cambios de gobierno. Transformarla desde dentro es muy difícil y supone procesos de larga duración. En América Latina se agrega otro factor que hace aún mas difícil cambiarlas: las burocracias estatales son creaciones coloniales, cuyo personal es reclutado entre las elites blancas, educadas y masculinas en países donde la población es mayoritariamente negra, india y mestiza.

---

[7] Publicado en *State of Power 2018*, Transnational Institute, en https://longreads.tni.org/stateofpower/people-defence-life-territory

[8] En el texto original hablaba de "movimientos sociales", concepto que comencé a sustituir por el de "pueblos en movimiento" luego de un intercambio con estudiantes de la Universidad Micaela Bastidas en Apurímac, Perú.

La lógica comunitaria está basada en la rotación de tareas y funciones entre todos los miembros de la comunidad, cuya máxima autoridad es la asamblea. En este sentido, la asamblea como espacio/tiempo para la toma de decisiones, debe considerarse un "bien común". Sin embargo, no considero la comunidad como una institución, sino como relaciones sociales que se despliegan en un espacio o territorio determinado.

En una mirada centrada en los vínculos, no podemos reducir lo común a las hectáreas de propiedad colectiva, a los edificios y a las autoridades elegidas en asambleas que pueden ser manejadas por caudillos o burócratas. Podemos considerar que existe una comunidad como institución y otra como vínculo social, y que esta diferencia es muy importante para la cuestión del poder. En el análisis que propongo, el corazón de la comunidad no está en la propiedad común (aunque esa propiedad seguirá siendo importante), sino en los trabajos colectivos o comunitarios que reciben los más variados nombres: *minga*, *tequio*, *gauchada*, *guelaguetza*, y que no deben reducirse a las formas de cooperación institucionalizadas en las comunidades tradicionales (Zibechi, 2015).

Los trabajos colectivos son el sustento de lo común y la verdadera base material que produce y reproduce la existencia de comunidades vivas, con relaciones de reciprocidad y ayuda mutua diferentes de las relaciones jerárquicas e individualizadas propias de las instituciones estatales. La comunidad se mantiene viva no por la propiedad común sino por los trabajos colectivos que son un hacer creativo, que re-crean y la afirman en su vida cotidiana. Esos trabajos colectivos son el modo como los comuneros y comuneras hacen comunidad, como forma de expresar relaciones sociales diferentes a las hegemónicas.

En su trabajo sociológico, la comunera maya guatemalteca Gladys Tzul asegura que en la sociedad basada en los trabajos comunales no hay separación entre el ámbito de la sociedad doméstica, que organiza la reproducción, y la sociedad política, que organiza la vida pública, sino que ambas se sustentan y alimentan mutuamente. En las comunidades rige la complementariedad entre los dos ámbitos a través del gobierno comunal. "El gobierno comunal indígena es la organización política para garantizar la reproducción de la vida en las comunidades, donde el trabajo comunal es el piso fundamental donde descansa y se producen esos sistemas de gobierno comunal y donde se juega la participación plena de todos y todas" (Tzul, 2015).

Los trabajos colectivos los encontramos en todas las acciones de la comunidad, son los que permiten reproducir no sólo los bienes materiales sino la comunidad como tal, desde la asamblea y la fiesta hasta la contención del dolor a través de los duelos y los entierros, y también permiten coordinar alianzas con otras comunidades. Las luchas de resistencia que aseguran la reproducción de la vida comunal, están ancladas también en los trabajos colectivos.

En esta constante, colocar el acento en la multiplicidad de trabajos colectivos nos permite abordar la cuestión del poder y del contrapoder desde otro lugar. En primer término, ni uno ni otro son instituciones sino relaciones sociales. En segundo, al ser relaciones sociales pueden ser producidas por cualquier sujeto colectivo en cualquier espacio, porque se separan de la comunidad, de las relaciones de propiedad y de sus autoridades para reaparecer allí donde los sujetos o movimientos realicen ese tipo de prácticas inspiradas en lo comunitario, aunque no sean comunidades.

En tercer lugar, al enfocar en las relaciones sociales podemos acercarnos a los flujos de poder, a los cambios en las relaciones de fuerzas y, en el caso de los movimientos sociales, a los ciclos de nacimiento, madurez y declive que son inherentes a la lógica social colectiva. De ese modo, no caeremos en la tentación de considerar como poderes a instituciones que son en realidad eslabones de la maquinaria estatal como sucede, por ejemplo, con los consejos comunales en Venezuela.

En este caso, los consejos comunales dependen del financiamiento estatal y funcionan en clave burocrática, como parte de la estructura organizativa del Estado, que lo afianzan pero no lo trascienden, que con el paso del tiempo registran una creciente homogeneización y pérdida de independencia. Aunque en Venezuela existe una fuerte cultura igualitarista en los barrios populares, donde la horizontalidad y la ausencia de jerarquías son cultura, en los últimos años las contradicciones entre base y vértice se han resuelto con el predominio de las direcciones que han acotado y controlado los espacios de igualitarismo (Boni, 2017).

Un grave problema para la emancipación es que en todas las culturas existen rasgos más o menos potentes de cultura jerárquica, alimentada por las relaciones patriarcales y machistas. También en las comunidades indígenas y en los espacios de afrodescendientes, donde el caudillismo, el personalismo y el paternalismo se reproducen de forma casi "natural". Por eso creo que es importante hacer hincapié en los vínculos sociales que se expresan en los "trabajos colectivos", en un sentido amplio, desde la asamblea hasta la fiesta. Es en el trabajo vivo y creativo donde hay alguna posibilidad de modificar culturas y modos de hacer, no en las instituciones establecidas que funcionan con base en inercias que reproducen las opresiones.

Los contrapoderes son, en los hechos, trabajos colectivos que encaran las comunidades tanto las rurales como las urbanas, para defenderse de poderes superiores que ponen en riesgo su sobrevivencia. En los ejemplos que describiremos a continuación, aparece un puñado de experiencias donde se despliegan poderes anti-estatales que tienen en común el ser controlados por colectivos populares (o comunidades).

Es importante destacar que en las ciudades (como Cherán y México DF), los contrapoderes están insertos en movimientos sociales territorializados que controlan espacios comunes y, por lo tanto, necesitan defenderlos. En este punto,

existen muchas similitudes entre lo que sucede en una comunidad indígena rural y un sector popular de una periferia urbana. La vida colectiva de ambos está siendo cuestionada por dos variantes del modelo extractivista (acumulación por desposesión): represas hidroeléctricas y minería a cielo abierto, en al caso rural, y especulación inmobiliaria o gentrificación, en las ciudades.

La defensa de la vida y la comunidad

Las multicolores movilizaciones del pueblo nasa, en las montañas del Cauca colombiano, se realizan con un cordón de guardias que se colocan delante y a los costados, formados en línea, protegiendo a los comuneros y comuneras, disciplinados y "armados" con bastones de mando, palos de madera con los símbolos ancestrales. La protección y defensa de las comunidades es el objetivo de la Guardia Indígena, que se considera a sí misma como una instancia de educación y formación política.

Todos los años se realiza un acto de graduación de cientos de guardias en el norte del Cauca (sur de Colombia), hombres, mujeres y jóvenes entre 12 y 50 años, que participaron en la Escuela de Formación Política y Organizativa donde se capacitan en derechos humanos y en la "ley originaria" para ejercer sus tareas. La graduación es un acto de hondo contenido místico que sucede en un centro de armonización, orientado por los ancianos sabios de las comunidades, junto a catedráticos universitarios y defensores de los derechos humanos.

La estructura de la Guardia Indígena es sencilla y muestra de qué se trata esta organización: cada vereda (comunidad) elige en asamblea diez guardias y un coordinador. Luego se elige un coordinador por resguardo (territorio indígena) y otro para toda la región. En el Norte del Cauca hay 3.500 guardias indígenas correspondientes a 18 cabildos (autoridades elegidas en los resguardos).

"No tenemos nada que ver con una policía, somos formadores de organización, somos protección de la comunidad y defensa de la vida sin involucrarnos en la guerra", explica uno de los coordinadores de la Guardia Indígena (Zibechi, 2008). La participación en ella es voluntaria y no remunerada, los vecinos de la vereda y las autoridades colaboran en el mantenimiento de la huerta familiar de cada guardia elegido y en ocasiones hacen *mingas* (trabajo colectivo) para sembrar y cosechar.

Los guardias son evaluados una vez al año y pueden ser mantenidos en la tarea o sustituidos por otros, porque la organización se asienta en la rotación de todos sus miembros. La justicia comunitaria –que es la tarea central de la Guardia Indígena– busca recuperar la armonía y los equilibrios internos, basada para ello en la cosmovisión y la cultura nasa, y se diferencia de la justicia estatal que separa y encarcela a los que delinquen. La guardia defiende el territorio de los militares,

paramilitares y guerrilleros que han asesinado y secuestrado cientos de comuneros durante la guerra. En los últimos años también protegen el territorio de las multinacionales mineras que contaminan y desplazan poblaciones.

Además de fomentar la formación y la organización de las comunidades, sus integrantes alientan la soberanía alimentaria, impulsan huertas comunitarias y asambleas de reflexión sobre el "derecho propio", como denominan a la justicia comunitaria. Cada seis meses los guardias participan en rituales de armonización, orientados por los médicos tradicionales como forma de "limpieza" individual y colectiva.

La resistencia pacífica es una de las señas de identidad de la Guardia Indígena. En varias ocasiones se han concentrado cientos de sus integrantes, convocados por los silbatos tradicionales, para rescatar a un prisionero secuestrado por los narco-paramilitares o la guerrilla. Hacen valer el peso de la cantidad de guardias disciplinados y su determinación, para conseguir liberar a los secuestrados sin violencia. En ocasiones también han hecho frente a las fuerzas armadas del Estado (Zibechi, 2014).

En el año 2004 la Guardia Indígena recibió el Premio Nacional de Paz que entrega anualmente un conjunto de instituciones, entre ellas Naciones Unidas y la Fundación Friedrich Ebert. La guardia se ha convertido en un referente para otros pueblos, como los afrodescendientes, y también para campesinos y sectores populares que sufren violencia estatal o privada.

Autodefensa y movimientos sociales

El ejemplo de la Guardia Indígena no es una excepción. Buena parte de los movimientos latinoamericanos se han dotado de formas de autodefensa para la protección de las comunidades y sus territorios. El reciente avance del extractivismo, con sus emprendimientos mineros, de monocultivos y obras de infraestructura, está siendo respondido por los pueblos que en algunos casos establecen formas de control territorial con base en grupos que son controlados por las comunidades.

Para explicar qué son las autodefensas y qué relaciones tienen con los contrapoderes, voy a describir brevemente cuatro casos, que se complementan con el ya mencionado de la Guardia Indígena del sur de Colombia: las rondas campesinas de Perú, la Policía Comunitaria de Guerrero, y dos experiencias urbanas, las fogatas de Cherán y las brigadas de la Comunidad Habitacional Acapatzingo en la Ciudad de México.

1.- En la década de 1970 en Perú, en las áreas rurales remotas no había prácticamente Estado y los campesinos estaban desprotegidos ante los ladrones

de ganado. Se trataba de comunidades muy pobres y frágiles, ganaderas y de altura, a las que cualquier robo puede desorganizar su economía de subsistencia.

En tales circunstancias y buscando solución práctica a tales sucesos, en asambleas decidieron hacer rondas de noche, para vigilar a los ladrones de ganado y encargarse de la seguridad de las comunidades. Las Rondas Campesinas se instalaron primero como rondas nocturnas rotativas entre todos los vecinos de las comunidades, pero luego empezaron a realizar obras en favor de la comunidad (caminos y escuelas, entre otras) y más tarde empezaron a impartir justicia, actuando como poderes locales (Hoetmer, 2014).

Las Rondas se reactivaron en Cajamarca, norte del Perú, contra el proyecto minero aurífero Conga, para evitar la contaminación de sus fuentes de agua de las que depende la agricultura familiar. Decidieron nombrarse Guardianes de las Lagunas porque acampan a 4.000 metros de altura, en zonas inhóspitas, donde vive muy poca gente, para vigilar, para ser testigos y resistir la presencia de las multinacionales.

2.- El proceso de la Policía Comunitaria de Guerrero merece algunas reflexiones. La Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria (CRAC-PC) nace en 1995 en contextos indígenas para defenderse de la criminalidad. La conforman inicialmente 28 comunidades que consiguen reducir los índices delictivos en un 90 al 95 por ciento. Al principio entregaban a los delincuentes al Ministerio Público pero al ver que eran liberados en horas, una asamblea regional decidió en 1998 crear la Casas de Justicia donde el acusado puede defenderse en su lengua, sin pagar abogados ni multas, ya que la justicia comunitaria busca la “reeducación” del condenado y en el juicio se busca llegar a acuerdos y conciliar las partes, involucrando familiares y autoridades de las comunidades.

La “reeducación” del culpable consiste en trabajar sirviendo a la comunidad, porque esta justicia no tiene carácter punitivo, su propósito central es la transformación del individuo bajo supervisión y seguimiento de las comunidades. La máxima autoridad de la CRAC-PC es la asamblea abierta en las localidades pertenecientes a la Policía Comunitaria. Las asambleas “nombran los coordinadores y comandantes, así como pueden destituirlos si son acusados de no cumplir con su deber; además, se toman decisiones relacionadas con la impartición de justicia en casos difíciles y delicados, o con asuntos importantes que atañen a la organización” (Fini, 2016). La CRAC-PC nunca ha generado una estructura de mando vertical y centralizada, mostrando que funcionan como poderes diferentes a los estatales.

A partir de 2011 la experiencia de la Policía Comunitaria se expandió notablemente en el estado de Guerrero y en el conjunto del país, al profundizarse la violencia estatal y del narcotráfico contra los pueblos y la deslegitimación de los aparatos estatales. En 2013 se produce un enorme salto que hizo que los grupos

de autodefensa estuvieran presentes en 46 de los 81 municipios de Guerrero y que involucraran a unos 20 mil ciudadanos armados

Deben señalarse las diferencias entre policías comunitarias y autodefensas. Éstas son grupos de ciudadanos que se arman para defenderse de la delincuencia, pero a diferencia de las primeras sus miembros no son nombrados por sus pueblos ni les rinden cuentas de sus acciones, carecen de reglamentos y principios de funcionamiento. Sin embargo, su notable expansión se debe al crecimiento de las autodefensas indígenas impulsadas por el levantamiento zapatista de 1994 y reconocidas por el Manifiesto de Ostula de 2009, aprobado por pueblos y comunidades indígenas de nueve estados en la 25ª asamblea del Congreso Nacional Indígena (CNI), que reivindicó el derecho a la autodefensa (CNI, 2009).

3.- Cherán es una pequeña ciudad de 15 mil habitantes en el estado de Michoacán, cuya población son mayoritariamente son indígenas purépechas. El 15 de abril de 2011 la población se levantó contra los *talamontes*, por la defensa de sus bosques de uso común, la vida y la seguridad comunitaria, frente al crimen organizado protegido por el poder político. A partir de ese momento, la población se autogobierna a través de las 179 fogatas instaladas en los cuatro barrios que forman la ciudad, que son el núcleo del contrapoder indígena.

La población elige por el sistema de "usos y costumbres" un Consejo Mayor que es la principal autoridad municipal reconocida, incluso por las instituciones estatales. No se realizan más elecciones con partidos sino que son las asambleas las que eligen a los gobernantes. Las fogatas, extensión de la cocina en las barricadas comunitarias, se convirtieron en un espacio de convivencia entre vecinos, de intercambio y de discusión, en donde "se incluyen activamente lxs niñxs, jóvenes, mujeres, hombres y ancianos", y donde se toman todas las decisiones (Agencia Subversiones, 2015).

La imagen del poder comunal en Cherán es un conjunto de círculos concéntricos. En la parte exterior figuran los cuatro barrios y en el centro la Asamblea Comunal respaldada por el Consejo Mayor del Gobierno Comunal, integrado por doce representantes, tres de cada barrio. Luego aparecen el Consejo Operativo y la Tesorería Comunal, conformando el primer círculo alrededor del centro/asamblea. Alrededor hay seis consejos más, de administración, bienes comunales, programas sociales, económicos y culturales, de justicia, de los asuntos civiles y el consejo coordinador de barrios. Como dicen en Cherán, se trata de una estructura de gobierno circular, horizontal y articulada (Concejo Mayor de Gobierno Comunal de Cherán, 2017).

4.- La Comunidad Habitacional Acapatzingo está integrada por 600 familias y está ubicada en la zona sur de la Ciudad de México (de 23 millones de habitantes) y pertenece a la Organización Popular Francisco Villa de la Izquierda Independiente. Es el barrio popular más consolidado del México urbano, con criterios de autonomía y auto-organización. La base para la misma son las

brigadas formadas cada una por 25 familias. Cada brigada nombra responsables para las comisiones, que en general cuatro son: prensa, cultura, vigilancia y mantenimiento. Sus integrantes son rotativos y nombran representantes para el consejo general de todo el asentamiento donde confluyen representantes de todas las brigadas.

Cuando se presenta un conflicto interviene la brigada, aunque sea un problema intrafamiliar, y dependiendo de la gravedad puede pedirse la intervención de la comisión de vigilancia y hasta del consejo general. Cada brigada se encarga una vez por mes de la seguridad del predio, pero el concepto de vigilancia no es el tradicional (control), ya que gira en torno a la autoprotección de la comunidad y su trabajo principal consiste en la educación de los pobladores (Pineda, 2013).

La comisión de vigilancia tiene también el papel de marcar y delimitar el adentro y el afuera, quién puede entrar y quién no debe hacerlo. Este es un aspecto central de la autonomía, quizá el más importante. Cuando se produce una agresión en el hogar los niños salen a la calle haciendo sonar el silbato, mecanismo que la comunidad utiliza ante cualquier emergencia. El ambiente interior es apacible, a tal punto que es común ver a los niños jugando solos con total tranquilidad en un espacio seguro y protegido por la comunidad, algo impensable en la violenta Ciudad de México.

Desde la crisis financiera de 2008 algunos movimientos del Norte global adoptaron iniciativas muy similares. La característica más notable es la territorialización de algunas resistencias y proyectos colectivos, en particular en Grecia, Italia y el Estado Español, por lo que pude conocer directamente. Este tipo de organización temporal alcanza resonancia entre los movimientos del Sur y del Norte, no porque sean idénticos sino porque enfrentan problemas similares y recorren caminos con notable sintonía.

La Azienda Mondeggi, cerca de Florencia, ha sido recuperada por decenas de jóvenes, que producen vino, aceite de oliva y miel, entre otros productos, viven de forma colectiva y consiguieron recuperar decenas de hectáreas para convertirlas en "bienes comunes" (Botazzo, 2016). Otra notable experiencia colectiva territorial es la resistencia al tren de alta velocidad en el norte de Italia, el movimiento No-TAV en el valle de Susa (Revelli y Pepino, 2012). En Vitoria, España, los jóvenes de movimientos populares han recuperado todo un barrio como Errekaleor en Vitoria/Gasteiz (Zibechi, 2016) que defienden de la especulación inmobiliaria.

En los tres países europeos existen fábricas recuperadas, así como cientos de centros sociales y culturales en funcionamiento y en algunas ciudades españolas, como Salamanca o Valencia, se siembran huertas semiurbanas en donde trabajan los desocupados para asegurarse alimentos e ingresos mínimos. Algunas de estas experiencias son de carácter colectivo, vinculadas a movimientos sociales (Bellón, 2015). A medida que las ciudades del Norte están siendo remodeladas por la

especulación inmobiliaria, jóvenes y mujeres que sólo tienen acceso a puestos de trabajo de baja calidad tienden a abrir espacios de diversos tipos, desde huertas hasta colectivos culturales y de comunicación alternativa, como forma de mantener en pie relaciones sociales de camaradería y solidaridad.

Poder, contrapoder y poderes-no-estatales

En un sentido muy general, podemos asegurar que los movimientos sociales son contrapoderes que buscan equilibrar o contrapesar a los grandes poderes globales (empresas multinacionales) y también a los estados nacionales que suelen trabajar juntos. A menudo esos contrapoderes actúan de modo simétrico al poder estatal, estableciendo jerarquías muy similares aunque estén ocupadas por personas de otros sectores sociales, de otras etnias y colores de piel, de otros géneros y generaciones.

El concepto de contrapoder nos remite a un poder que busca desplazar al poder existente y que se constituye de modo muy similar al poder estatal, tal como lo conocemos y padecemos, por lo menos en las sociedades occidentales. No se trata de entrar en un debate teórico sobre poder, contrapoder o anti-poder, tesis que defienden Toni Negri y John Holloway respectivamente (Negri, 2001).

Creo que el gran problema de estas propuestas es que ignoran la realidad latinoamericana, donde los movimientos sociales no se cuentan por individuos sino por familias (cuando vas a una comunidad indígena, a un campamento de campesinos sin tierra o de desocupados sin techo, siempre te dicen "somos tantas familias"). Esto nos remite siempre a la comunidad, pero no una comunidad esencialista, comunidad-institución, sino a relaciones fuertes y directas, cara a cara, entre personas que tienen estrechas relaciones en la vida cotidiana.

En las propuestas de las izquierdas que apuestan al "contrapoder", late la tentación de convertirse en nuevo poder, construido a imagen y semejanza del Estado-nación. El ejemplo histórico serían los soviets de Rusia o los Comités de Defensa de la Revolución (CDR) en Cuba, que con el tiempo se convirtieron en parte del aparato estatal, se subordinaron al Estado y formaron parte de su institucionalidad.

En la realidad de las comunidades que resisten, de ahí el extenso relato sobre las experiencias concretas, los poderes construidos (ya sean formas de autodefensa o formas de ejercer el poder) tienen una base completamente diferente a la que predomina en las grandes revoluciones o en los movimientos sociales. En la cultura política hegemónica, la imagen de la pirámide que inspira el Estado y la iglesia católica, se repite constantemente en los partidos y en los sindicatos, con una regularidad asombrosa. El control del poder pasa por ocupar el punto más

alto de esa pirámide y toda la acción política pone las energías colectivas en esa dirección.

Existen, empero, otras tradiciones bien distintas, en las cuales toda la energía de la comunidad está puesta en evitar que los dirigentes tengan poder, o sea que se aproximen a un poder de tipo estatal, como señala el antropólogo francés Pierre Clastres (Zibechi, 2010: 66). La comunidad es un poder, incluye relaciones de poder, pero tienen otro carácter al del poder estatal. Los consejos de ancianos, los cargos elegidos y rotativos, son poderes transparentes permanentemente controlados por el colectivo para que no se autonomicen, no se separen y puedan ejercer un poder-sobre la comunidad, que es lo que caracteriza al Estado con sus burocracias no elegibles, separadas de la sociedad y colocadas por encima de ella.

Al nombrar este tipo de poderes debemos diferenciarlos de las otras formas de ejercer el poder y por eso propongo denominarlos poderes-no-estatales. Quizá el caso más conocido sean las Juntas de Buen Gobierno existentes en las cinco regiones zapatistas, que funcionan en los cinco caracoles. Las juntas están integradas mitad por varones y mitad por mujeres. Son elegidas entre los cientos de miembros de los municipios autónomos. Todo el equipo de gobierno (24 personas en algunos caracoles) cambian una vez cada ocho días.

Este sistema de rotación, como dicen las propias bases de apoyo zapatistas, permite que al cabo de cierto tiempo todos aprendan a gobernar. La rotación se registra en los tres niveles del autogobierno zapatista: en cada comunidad entre las personas que la integran, en cada municipio autónomo por los delegados electos, revocables y rotativos, y en cada región con la Junta de Buen Gobierno. Son más de mil comunidades, 29 municipios autónomos y unas 300 mil personas que se gobiernan de este modo.

Dos cuestiones son destacables. La primera es que es el único caso en toda América Latina en el cual la autonomía y el autogobierno se expresan en tres niveles con la misma lógica asamblearia y rotativa que en la comunidad. De los 570 municipios con que cuenta el estado de Oaxaca, 417 se rigen por un sistema normativo interno, conocido como "usos y costumbres", que les permite elegir sus autoridades de forma tradicional, en asamblea y sin partidos políticos. Pero ni siquiera en este caso tan extendido de autogobierno, se logró superar el nivel municipal.

La segunda característica de la autonomía zapatistas es que no produce burocracias, porque la rotación las dispersa, evita que se congele un cuerpo especializado y separado. Algo similar sucede en Cherán, entre la Guardia Indígena de Colombia y los Guardianes de las Lagunas en Perú. Sin embargo, en el caso colombiano existen los cabildos que gobiernan un territorio o resguardo, que serían algo similar a las regiones zapatistas. Sin embargo, la injerencia del Estado a través de planes de educación y salud, y sobre todo a través de la financiación estatal de los cabildos, los ha llevado a burocratizarse aunque existen contra-

tendencias importantes como la Guardia Indígena, que es el corazón del poder de la etnia nasa.

La importancia de los poderes-no-estatales, entre los que incluyo las diversas formas de autodefensa señaladas, radica en que actualmente los movimientos sociales latinoamericanos tienen una doble y compleja dinámica. Por un lado, interactúan con el Estado y sus instituciones, como han hecho todos los movimientos en la historia. Se trata de un vínculo complejo y cambiante, según países y realidades políticas. Resisten al Estado y a las grandes empresas, les plantean demandas y exigencias, negocian y en muchas ocasiones obtienen recursos y demandas formuladas en las plataformas de reivindicaciones. Es la típica acción del movimiento sindical, y de la inmensa mayoría de los movimientos.

La segunda forma de acción es más reciente y apareció con fuerza en las últimas décadas, sobre todo en América Latina. Junto al vínculo con el Estado, los movimientos crean espacios y territorios propios, ya sea recuperando tierras que les habían sido expropiadas, ocupando tierras ociosas de propietarios privados o de instituciones oficiales, en las más diversas áreas rurales y urbanas. Alrededor del 70% de la superficie de las ciudades latinoamericanos han sido "tomas" en las que los migrantes rurales construyen sus viviendas, sus barrios y las infraestructuras sociales como escuelas, centros de salud y deportivos.

Muchos de esos espacios ocupados ilegalmente, son legalizados por las instituciones que les ofrecen además servicios colectivos. Pero otros muchos son reprimidos o sus integrantes tienen una intencionalidad diferente consistente en crear otras formas de vida, o "mundos otros", en el lenguaje zapatista. Se convierten en "territorios en resistencia" que, en algunos casos, se mueven hacia "territorios de emancipación", allí donde las mujeres y los jóvenes juegan un papel destacado en la configuración de lo nuevo.

Lo que resulta evidente es que el sistema empuja a millones de personas a crear sus propios espacios y territorios para poder sobrevivir, porque no tienen vivienda, están desocupados o sufren alguna forma de marginación. En esos espacios buscan construir la salud y la educación que el sistema les niega, ya sea porque es de mala calidad o porque los servicios están muy lejanos y son de difícil acceso. En los cinco mil asentamiento rurales del MST de Brasil, hay 1.500 escuelas con maestras nacidas en las comunidades y formadas en el magisterio estatal.

Todas esas construcciones necesitan ser defendidas. No estamos ante situaciones excepcionales. Durante siete meses, entre setiembre de 2017 y abril de 2018, 30 mil personas (8 mil familias) acampan en una zona urbana de la ciudad Sao Bernardo do Campo, en Sao Paulo: la ocupación Pueblo Sin Miedo orientada por el MTST. Necesitan agua, comida y servicios higiénicos todos los días. Pero también necesitan defender el espacio (varios vecinos dispararon armas de fuego contra

los ocupantes), crear una forma para tomar las decisiones y de resolver los problemas diarios. Establecieron un reglamento interno para garantizar la seguridad y el trabajo en equipos (MTST, 2017).

Eso los llevó a crear una coordinación interna, a elegir a sus miembros y a sostenerlos todos los días, durante meses. Es un embrión de contrapoder o de poder-no-estatal. Los caminos no están prefijados, cada experiencia concreta toma los rumbos que puede o que sus integrantes definen.

Textos citados

Agencia SubVersiones (21 abril 2015) "Cheran K'eri: cuatro años construyendo autonomía". En https://subversiones.org/archivos/115140 (recuperado 18 de Diciembre 2917).

Bellón, F. (15 Agosto 2015) "Los yayo-okupas de huertos urbanos en Valencia". En http://agroicultura.com/general/los-yayo-okupas-de-huertos-urbanos-en-valencia/ (recuperado, 22 Diciembre de 2017).

Boni, Stefano (2017) *Il Poder Popular nel Venezuela socialista del ventunesino secol,* Florencia, Editpress.

Botazzo, R. (16 octubre 2016) "La fattoria senza padroni". En http://frontierenews.it/2016/10/chianti-mondeggi-fattoria-senza-padroni/ (recuperado, 22 Diciembre de 2017).

Concejo Mayor de Gobierno Comunal de Cherán (2017) *Cherán K´eri. 5 años de autonomía*. Cherán.

Congreso Nacional Indígena (17 Junio 2009) "Manifiesto de Ostula". En http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2009/06/17/manifiesto-de-ostula/ (recuperado 5 Diciembre 2017).

El País (2016) "Año 11 de la guerra contra el narco". En https://elpais.com/especiales/2016/guerra-narcotrafico-mexico/ (recuperado 12 Diciembre 2017).

Fini, Daniele (2016) "La Policía Comunitaria de Guerrero en México: una institución de los pueblos para la seguridad y justicia desde abajo". En http://revistaefe.mx/la-policia-comunitaria-de-guerrero-en-mexico-una-institucion-de-los-pueblos-para-la-seguridad-y-justicia-desde-abajo/ (recuperado 18 Diciembre 2017).

Hoetmer, R. (2014) "Las rondas campesinas no son grupos terroristas", en revista *Contrapunto*, 4 (5): 75-82.

IPEA-Instituto de Pesquisa Económica Aplicada (2017) *Atlas de Violencia 2017.* En http://www.ipea.gov.br/portal/images/170609_atlas_da_violencia_2017.pdf (recuperado 2 Diciembre 2017).

Negri, T. (2001) "Contrapoder", en *Contrapoder. Una introducción*. Buenos Aires: Ediciones de Mano en Mano y Holloway, J. (2001) "Doce tesis sobre el anti-poder", en *Contrapoder. Una introducción*. Buenos Aires: Ediciones de Mano en Mano.

Pineda, César (2013) "Acapatazingo: construyendo comunidad urbana", *Contrapunto*, 3 (10): 49-61.

Revelli, M. y Pepino, L. (2012) *Non solo un treno - La democrazia alla prova della Val Susa*. Torino: Edizioni Gruppo Abele,

Tzul Tzul, Gladys (2015) "Sistemas de gobierno comunal indígena: la organización de la reproducción de la vida", *El Apantle*, 1 (10): 125-140.

Zibechi, R. (2 mayo 2016) "Dos continentes, una misma lucha". En https://desinformemonos.org/dos-continentes-una-misma-lucha/ (recuperado 22 Diciembre 2017).

Zibechi, Raúl (2015) "Los trabajos colectivos como bienes como bienes comunes material/simbólicos", *El Apantle* 1 (10): 73-98.

Zibechi, Raúl (2014) "Autoprotección colectiva, dignidad y autonomía", *Contrapunto* 4 (5): 75-82.

Zibechi, R. (19 abril 2008) "Autoprotección indígena contera la guerra". En https://www.alainet.org/es/active/23367 (recuperado 18 Diciembre 2017).

Repensando la transición con los pueblos en movimiento[9]

La inercia es una de las grandes artesanas

de la historia.

Fernand Braudel

En la historia del movimiento obrero y socialista, los extensos debates sobre la transición se han enfocado principalmente desde la teoría legada por Marx y Lenin. El mismo concepto de transición, elaborado por Marx, fue ampliamente debatido por las principales corrientes de la izquierda del siglo XX a la luz de algunas dificultades surgidas, en particular, durante la revolución rusa.

Sin embargo, el debate aparece muy enfocado en la cuestión de la propiedad de los medios de producción y de cambio y en la "economía política del período de transición", si es que puede existir algo semejante. Mi principal diferencia con los debates que ocuparon al pensamiento crítico desde la revolución rusa, y aún antes, es el problema de la "totalidad": considerar que una formación social dada, puede cambiar como un bloque hacia una formación social diferente.

Antes de ingresar en este debate, me parece necesario destacar tres aspectos que los fundadores del socialismo no estaban en condiciones de evaluar: a) *el eurocentrismo* es uno de los más destacados, ya que no podían (ni querían en el caso de Marx), establecer una teoría válida para todo tiempo y lugar, algo que a menudo fue dejado de lado por sus seguidores; b) *el Estado-nación realmente existente* en América latina, por su hechura colonial, ya que las independencias fueron "una rearticulación de la colonialidad del poder sobre nuevas bases institucionales" (Quijano, 2000a: 820), c) *la experiencia histórica*, tanto el fracaso del socialismo soviético y chino, como la emergencia de los pueblos originarios y negros en América Latina, pero también del movimiento feminista que, según creo, modifican nuestra concepción del conflicto social y de la transición hacia un mundo nuevo.

Los dos primeros aspectos podríamos denominarlos como los temas de Aníbal Quijano, que dialogan con el tercero. Su comprensión de la totalidad desde América Latina, implica recuperar el concepto de "heterogeneidad histórico estructural" de nuestras formaciones sociales. Dicha heterogeneidad podría resumirse en la existencia de cinco formas de control y explotación del trabajo: el salario, la esclavitud, la servidumbre, la reciprocidad y la pequeña producción mercantil que a menudo nombramos como informalidad.

Por lo tanto, el trabajo asalariado no es hegemónico pero, sobre todo, "no es el único sujeto antagonista o alternativo al capital" (Quijano, 2014: 274). Sin embargo, la teoría

[9] Publicado en *La Tizza*, Cuba, el 10 de noviembre de 2020.

crítica no ha reflexionado sobre, pongamos, el papel de la reciprocidad o de la pequeña producción mercantil en la conformación de sujetos colectivos y en la transición hacia un mundo nuevo. Toda una tradición de la izquierda latinoamericana menciona estas relaciones sociales apenas como "resabios precapitalistas", que traban el desarrollo de las fuerzas productivas. Uno de los mayores exponentes de la corriente comunista, consideraba que entre la población indígena latinoamericana predominan "las instituciones y relaciones sociales trasplantadas del feudalismo tardío español" (Arismendi, 1970: 286). Debían ser barridas por el desarrollo del capitalismo y en modo alguno podían ser bases para la construcción de una nueva sociedad.

Las heterogeneidades a las que hace referencia Quijano tienen estrecha relación con su concepto de totalidad. El pensador peruano hace una crítica al concepto eurocéntrico de totalidad, y afirma que en América Latina no puede ser aplicado: "En una totalidad el todo tiene absoluta primacía determinante sobre todas y cada una de las partes, [y que] por lo tanto hay una y sólo una lógica que gobierna el comportamiento del todo y de cada una de las partes" (Quijano, 2000b: 352).

En América Latina, en los últimos cincuenta años, con el despliegue de los movimientos campesinos sin tierra (MST de Brasil en particular), indígenas y negros, y crecientemente en algunas periferias urbanas, emergieron diversidades que articulan sectores heterogéneos, que no pueden reducirse a partes de un todo ya que, como apunta Quijano, cada una de ellas tiene una "autonomía relativa" o, si se prefiere "es una unidad total en su propia configuración, porque igualmente tiene una constitución históricamente heterogénea" (Quijano, 2000b: 355). La totalidad latinoamericana supone la articulación de heterogeneidades que presentan lógicas o grados de autonomía respecto al todo, que en modo alguno obedecen a un comportamiento homogéneo. Una reflexión sobre las economías de los pueblos originarios, los usos y costumbres o la forma de elección de autoridades, y el carácter de las mismas, puede contribuir a explicitar las distancias que establece Quijano ante el concepto europeo de totalidad.

En consecuencia, no puede haber una transición homogénea (ni unilineal, ni unidireccional, ni unidimensional, menciona Quijano), porque estamos ante lógicas de, y en movimiento, diversas y hasta opuestas. En suma: el cambio no puede implicar "la salida completa del escenario histórico de una totalidad con todos sus componentes, para que otra derivada de ella ocupe su lugar" (Quijano, 2000b: 355). Para describir cómo son las clases reales y las relaciones sociales en nuestro continente, utiliza los términos "heterogéneas", "discontinuas" y "conflictivas". Conceptos que también aplica al cambio social.

Si observamos la realidad de nuestro continente, veremos que millones de personas – campesinos sin tierra que viven en asentamientos de reforma agraria en Brasil, indígenas que habitan en comunidades en resistencia y afros que se socializan en palenques y quilombos–, mantienen relaciones sociales diferentes a las hegemónicas, en conflicto y disputa con el capital y los Estados. Esas familias, esos sectores sociales, esos pueblos en movimiento, ya no viven íntegramente en el capitalismo, sino en algún

hibrido que no puede determinarse teóricamente sino en referencia concreta al tipo de sociedad que están construyendo.

Las heterogeneidades no son sólo realidades heredadas y congeladas, sino vínculos en permanente construcción-reconstrucción por el conflicto social: los mapuche y los nasa recuperan tierras de forma casi permanente, así como los campesinos, que deben defenderlas y a veces también las pierden. Estamos ante un magma en ebullición que presenta algunos islotes y archipiélagos (territorios de emancipación y en resistencia), que pueden considerarse como espacios donde predominan los valores de uso frente a los valores de cambio. Tienen por lo menos dos elementos en común: los sujetos colectivos han recuperado tierras y otros medios de producción, y en ellos las decisiones las toman los grupos organizados. O sea, tienen el poder, o como quiera llamarse a ese modo de decidir en colectivo y de hacer cumplir esas decisiones, en territorios delimitados dentro del territorio mayor controlado por el Estado nación.

Una aclaración adicional. Poder y Estado no son sinónimos. Por supuesto que el Estado es una forma de poder, anclado en el monopolio de la violencia legítima en un territorio determinado, ejercido por una doble burocracia civil y militar, permanentes y no electas ni revocables. Los pueblos re-crean poderes no estatales, como las comunidades y los cabildos indígenas del Cauca que se dotan de guardias indígenas; las juntas de buen gobierno zapatistas; las asambleas de los movimientos campesinos que, en Perú por ejemplo, cuentan con sus "rondas campesinas" para la defensa de sus tierras (Zibechi, 2018).

En las líneas que siguen, pretendo entrar en el debate anclándome en las prácticas emancipatorias concretas de algunos pueblos que se han puesto en movimiento. Si se prefiere, esas prácticas son el lugar epistemológico que elijo para ingresar en este debate.

¿Porqué tomo este camino? No quiero entrar en debates teóricos que suelen derivar en convicciones filosóficas abstractas, cuando creo que lo central es la práctica concreta de millones de trabajadores. Es una apuesta metodológica que no relega el debate teórico, pero que lo subordina a las tendencias emancipatorias de los movimientos anti-sistémicos. Lo que me propongo, de algún modo, es trazar un diálogo entre la práctica concreta de algunos movimientos y los debates sobre la transición.

En territorio zapatista

La comunidad "8 de Marzo" perteneciente al municipio autónomo "17 de Noviembre", está a una hora por caminos de tierra desde el caracol Morelia. Cada familia tiene una parcela de unas cinco hectáreas con frijol, maíz, banano, hortalizas, frutas y gallinas, y

cuenta además con una parcela de café en el monte, para vender la cosecha y comprar aquello que no producen. El modo de ahorrar es comprar ganado[10].

La comunidad se asienta en lo que fue la hacienda de Pepe Castellanos, hermano de Absalón Castellanos, teniente coronel, ex gobernador y propietario de catorce fincas en tierras usurpadas a los indios. Su secuestro por el EZLN, en enero de 1994, precipitó la huida de los terratenientes de sus haciendas que fueron ocupando las bases de apoyo.

La comunidad tiene más de mil hectáreas de buenas tierras, ya no tienen que trabajar en las laderas pedregosas y áridas, cultivan los alimentos tradicionales y por recomendación del EZLN también hortalizas y frutas. Se alimentan mejor y trabajan en colectivo con mucha mayor libertad que cuando trabajaban en la finca. La familia que me aloja cosecha seis sacos de café, unos 300 kilos, de los cuales deja un saco para el consumo familiar y vende el resto. Según el precio, consigue comprar con cada cosecha entre dos y tres vacas. "Las vacas son el banco y cuando tenemos necesidad vendemos", explican los comuneros.

En las tierras comunitarias realizan trabajos colectivos en torno al café y con la cosecha compran caballos y vacas que pertenecen a la comunidad. Entre los animales de las familias y los comunitarios tienen 150 equinos y casi 200 vacunos. El colectivo de mujeres tiene también un cafetal y además un gallinero comunitario. De ese modo cuentan con fondos propios para acudir a talleres y reuniones de mujeres. En la comunidad hay varios camiones propiedad de familias que pudieron ahorrar y que ponen a disposición del colectivo. Con los excedentes y con aportes de la solidaridad internacional, consiguen equipar las clínicas, que cuentan con servicios de cirugía básica, dentales, de ginecología y oftalmología, además de laboratorios, talleres de hierbas, ambulancias, aparatos de ultrasonido y camas para albergar pacientes (Briy, 2020 y Bellani, 2020).

Del mismo modo sostienen todos los gastos que demandan transporte y alojamiento de los comuneros, para cumplir los deberes de los tres niveles del autogobierno: el local o comunitario, los municipios autónomos y las Juntas de Buen Gobierno a escala regional.

Los pocos insumos que no producen las familias (sal, azúcar, aceite y jabón) los compran en las cabeceras municipales en "tiendas zapatistas", instaladas en locales que ocuparon después del levantamiento de 1994. De ese modo no necesitan acudir al mercado y toda su economía se mantiene dentro de un circuito que controlan, autosuficiente, vinculado al mercado pero sin depender del mismo.

Las tiendas son atendidas de forma rotativa por los comuneros. Las bases de apoyo explican que cada cierto tiempo les toca trabajar un mes en la tienda de Altamirano (a una hora de la comunidad). En ese caso la comunidad les sostiene la milpa durante quince días y ellos proceden de igual manera con el que tiene que ir a la tienda o acudir a otras tareas. Cuando alguna persona es elegida como cargo en la Junta de Buen

---

[10] Las observaciones que transcribo surgen de la experiencia de la "escuelita zapatista" en la que participé como alumno en agosto de 2013.

Gobierno, en el Caracol Morelia, sus quehaceres son cubiertos de la misma manera, que podemos llamar reciprocidad.

Cada comunidad, por pequeña que sea, tiene una escuelita y un puesto de salud. En la comunidad "8 de Marzo" hay 48 familias, no todas zapatistas. La asamblea elige a sus autoridades, mitad varones y mitad mujeres, a los maestros y a los encargados de la salud. Nadie puede negarse porque es un servicio a la comunidad.

En la sala de salud conviven medicamentos de la industria farmacéutica con una amplia variedad de plantas medicinales. Una chica muy joven se encarga de procesar jarabes y pomadas con esas plantas. La sala cuenta con una huesera y una partera, que completan el equipo básico de salud en todas las comunidades zapatistas. Un joven se encarga de la medicina alopática. En general, atienden situaciones relativamente simples y cuando se ven desbordados trasladan al paciente a la clínica del caracol. Cuando no pueden resolver un caso, acuden a alguno de los hospitales zapatistas o, en casos extremos, a los estatales.

El trabajo de salud del zapatismo tiene tres aspectos: resistir la dominación que suponen las prácticas de salud estatales afirmando la propia identidad, llevar la salud a todas las comunidades y luchar contra el patriarcado. Los tres aspectos pueden resumirse en el fortalecimiento de la autonomía como comunidades rebeldes. Para eso utilizan la figura de las promotoras que se apoyan en los saberes tradicionales (yerbateras, hueseras, parteras), que se ponen en práctica de forma complementaria con la medicina alopática. La salud propia es la respuesta a las humillaciones y los maltratos que los indígenas, y sobre todo las mujeres indígenas, sufren en los hospitales del Estado. Se trata de una salud comunitaria, construida a partir de la cultura y la experiencia de las comunidades.

La salud es el espacio de poder de las mujeres: "El trabajo con la salud ha dado a las mujeres zapatistas la confianza y capacidad para confrontar y renegociar las relaciones de género, étnicas y de clase en sus familias, comunidades y región" (Forbis, 2011, p. 372). Las mujeres tienen sus propios proyectos colectivos con los que financian los viajes a los cursos de capacitación y otras tareas de la organización.

Si nos focalizamos en la producción y la reproducción, o economía, veremos que la clave son los trabajos colectivos que en opinión de los zapatistas constituyen "el motor de la autonomía". La economía zapatista no es una esfera autónoma ni está regida por leyes, sino que está subordinada a las comunidades amenazadas permanentemente por el Estado mexicano, donde la producción está al servicio de la resistencia al militarismo gubernamental.

Si abordamos la cuestión con las herramientas conceptuales de la economía política, elaborada en otro contexto histórico para dar cuenta de otra realidad, no vamos a entender lo que sucede en los territorios autónomos de Chiapas. El análisis debe centrarse en lo que organiza la vida de las comunidades zapatistas: la resistencia.

En efecto, cuando se refieren a sus "proyectos productivos", los encaran bajo el rótulo de "resistencia económica" en la que distinguen tres niveles o áreas: economía

comunitaria, economía municipal y economía a nivel de zona, o sea desde las familias hasta las Juntas de Buen Gobierno:

Nosotros estamos preparados desde las familias, como pueblos, como regiones, municipios y en la zona ¿Por qué desde nuestras familias? Para poder sostener a nuestra familia, para poder comprar todo lo necesario para cada familia, para que cuando nos toque hacer un trabajo nuestra familia también se sienta que está fuerte en la lucha. (EZLN, 2013c, p. 6).

La sobrevivencia está ordenada en relación a la resistencia colectiva, en comunidad, en torno a la propuesta de autonomía. En la vida cotidiana la resistencia consiste en fortalecer la comunidad y trabajar junto a otras comunidades, municipios y zonas, porque los que tienen responsabilidades deben trasladarse para cumplirlas: "Las comunidades han reforzado su economía creando los trabajos colectivos, sobre todo en los trabajos de campo. Esto ha ayudado mucho en la lucha, nos sirve para el pasaje de los compañeros que salen a realizar su trabajo" (EZLN, 2013c, p. 80).

La autonomía zapatista, los modos de su organización y resistencia, provienen en gran medida de la cultura comunitaria, en la cual la producción colectiva ocupa un lugar central. Esa cultura se refleja también en los modos para elegir las autoridades locales, municipales y regionales. "Ser autoridad autónoma es un compromiso con el pueblo que supone sacrificar tiempo de trabajo y de descanso y no es una fuente de poder, privilegios y riqueza" (Fernández, 2014: 122). Son las asambleas las que eligen autoridades en todos los niveles. En la comunidad, es la asamblea la que elige; la junta de buen gobierno es elegida por asamblea de zona, integrada por las autoridades de todos los municipios que la integran; una vez hecha la propuesta de nombres, se llevan a las asambleas comunitarias donde las bases de apoyo eligen a las personas para cada municipio y zona (Fernández, 2014: 144).

En las regiones estudiadas por el minucioso trabajo de Paulina Fernández Christlieb, las comunidades autónomas pueden elegir más de 40 cargos (agentes, comisariado, comités de educación y salud, trabajos colectivos), con sus respectivos suplentes, secretarios y tesoreros, incluyendo entre cuatro y ocho policías. El mismo criterio se utiliza para elegir autoridades y cargos en los municipios autónomos y en las juntas de buen gobierno. "Los policías autónomos no están armados, ni uniformados, ni son profesionales", su presencia es discreta y prestan un servicio gratuito a la comunidad que los ha elegido (Fernández, 2014: 158).

Las autoridades zapatistas trabajan en colectivo y no toman decisiones individuales, "el cumplimiento de sus funciones es vigilado y calificado por los pueblos que los eligieron, mediante los mecanismos de democracia comunitaria de que pueden disponer en todo momento" (Fernández, 2014: 178). No existen cargos unipersonales, la relación entre los diversos cargos es horizontal y no jerárquica y se registra una permanente coordinación entre los equipos de los diferentes niveles de gobierno autónomo. Tarde o temprano todas las autoridades se reincorporan a su comunidad como bases de apoyo. Estamos ante un gobierno que no es Estado, ni un mecanismo de poder que se separa y se coloca encima de la sociedad. Si el capitalismo es poder, como señala Öcalan, es un poder anclado en la jerarquía del "hombre fuerte y astuto"

que, mediante la fuerza, ha podido “usurpar los valores sociales”. Se trata del “grupo de bandidos ladrones”, que el líder kurdo denomina “los cuarenta ladrones” (Öcalan, 2017: 83).

La economía propia entre los nasa

El Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), agrupa alrededor de 200 mil personas de ocho grupos étnicos (nasa, totoró, guambiano, yanacona, kokonuco, epigara, inga y pubenense) que ocupan algo más de 500 mil hectáreas en 84 resguardos (territorios) que son gobernados por 115 cabildos (autoridades colectivas). Se han dotado además de once asociaciones de cabildos que coordinan y administran zonas territoriales. La organización fue creada en 1971 en el marco de la masiva recuperación de tierras vivida por entonces en Colombia para incorporarlas como propiedad colectiva, ampliar los resguardos y fortalecer los cabildos. Entre sus objetivos programáticos figura la formación de profesores propios, la creación las empresas económicas y comunitarias, un sistema de salud y de justicia anclado en las tradiciones y la cultura indígena.

La Guardia Indígena es una de las creaciones más importantes del movimiento. Son miles de jóvenes, niños, mujeres y adultos, elegidos por sus comunidades para servir en tareas de “vigilancia, control, alarma, protección y defensa de nuestra tierra en coordinación con las autoridades tradicionales y la comunidad” (CRIC, 2015). Se consideran “un instrumento de resistencia, unidad y autonomía en defensa del territorio”, no como un mecanismo policial sino como “un mandato de las propias asambleas, por lo que depende directamente de las autoridades indígenas”, para defenderse de todos los actores que agreden los pueblos, pero solamente se defienden con su “bastón de mando, lo cual le imprime un valor simbólico a la guardia. Los guardias no son remunerados, son voluntarios que se forman en talleres sobre resistencia pacífica, legislación indígena, derechos humanos, estrategia y emergencias. Ejercen el control territorial con retenes ubicados a la entrada y salida de los resguardos.

La economía comunitaria o propia se organiza en torno a empresas y tiendas comunitarias, asociaciones, colegios agropecuarios y diversos proyectos de las comunidades y grupos de familias que se desempeñan en muy diversas actividades: agroindustrias lácteas, ganaderas y piscícolas, minería en pequeña escala, manejo de fuentes de agua y bosques, y ecoturismo. Todas ellas son propiedad de las comunidades y son administradas colectivamente.

Debe destacarse que no existe la propiedad estatal ni la gran empresa con alta concentración de capital fijo y trabajadores, sino una combinación de unidades familiares, asociativas y comunitarias. En el municipio de Toribío, con algo más de 30 mil habitantes, han puesto en marcha 70 unidades piscícolas: 51% corresponden a unidades familiares, 40 % son asociativas y el 9% comunitarias (Kwe’sx Toritrucha, 2017).

Sin embargo, la producción de truchas ha alcanzado niveles masivos, que permiten no sólo abastecer a las familias del municipio sino "exportar" a supermercados de la región e incluso al exterior. En el municipio de Toribío funcionan tres resguardos indígenas (Tacueyo, Toribío y San Francisco), siendo cada uno de ellos dirigido por un cabildo elegido por los comuneros.

Las 70 unidades alcanzan una producción de 140 toneladas de truchas, que se referencian en la empresa comunitaria Juan Tama (la más grande del municipio), que además de producir 30 toneladas de truchas es la encargada de la recepción de la producción de las demás unidades, del fileteado, envasado y transporte del producto. El conjunto de unidades ha creado 109 empleos directos y 919 empleos temporales para el proceso de evisceración.

La empresa comunitaria Juan Tama fue creada en 1997 "por la comunidad joven del resguardo", impulsada por el municipio a cargo de un indígena nasa y financiada por los tres cabildos, el "Proyecto Nasa[11]" y la cooperación internacional. Me parece necesario destacar, en este punto, que pese a tratarse de una empresa "grande" (por el tamaño de la producción en un municipio pequeño), han conseguido que la gestión no escape de las manos de las comunidades. Algo similar sucede con otros emprendimientos, que se guían por los principios de respeto a la naturaleza y a la cosmovisión nasa.

Los excedentes suelen volcarse en la necesidades del resguardo, definidas por las autoridades del cabildo en acuerdo con las comunidades. El cabildo de Toribío, por ejemplo, definió a través del Proyecto Nasa que la economía comunitaria debe beneficiar a las familias, apoyar a grupos que no tienen tierras, generar empleo y "construir un fondo común para apoyar otros proyectos que surjan en el proceso organizativo de la comunidad" (ACIN, 2007: 39). De ese modo, pudieron poner en pie tiendas comunitarias, pequeñas empresas con vocación lechera, minera, de jugos de fruta y cebollera en fincas comunitarias, y se compró el primer transporte propio.

Entre las diversas prácticas económicas quisiera destacar las "ferias de trueque", forma de intercambio de productos y saberes entre diversas comunidades y regiones. El trueque es una de las prácticas de lo que denominan como "economía propia". El Tejido Económico Ambiental define la economía comunitaria como "autonomía para la vida", que consiste en mantener la armonía con la naturaleza con el objetivo de

[11] El Proyecto Nasa surge en Toribío en 1980, "para dar respuesta a la división que se presentaba entre los resguardos de Toribío, Tacueyó y San Francisco, alentada por cuestiones políticas e intereses partidistas que impedían el avance de la organización y el reconocimiento de los valores como pueblo indígena" (ACIN, 2007). El Proyecto Nasa se propone trabajar en tres direcciones: concientización a través de la educación y la capacitación, participación comunitaria a través de la organización de la comunidad y desarrollo integral con programas y proyectos que abarcan la totalidad de la vida de los seres humanos y de la madre tierra. Fue el primero de los varios planes de vida de que se dotaron algunos cabildos.

“vivir en alegría, disfrutar la armonía donde se conjuga lo material y lo espiritual, la energía y el cosmos, el tul (huerta) y los sitios sagrados, el ordenamiento natural y los mandatos comunitarios”. En ese proceso, porque se trata de un proceso, “la comunidad participa con su accionar en el territorio, con el encuentro cotidiano de lo ancestral y la convivencia permanente con la madre tierra y los demás seres (ACIN, 2012).

Durante la pandemia de coronavirus, y como una iniciativa ante la crisis que esta sintetiza, el CRIC decidió una *Minga hacia adentro*, con el objetivo de fortalecer la comunidades a través de la armonización entre personas y con la naturaleza, profundizar la autonomía alimentaria, diversificar los cultivos y revitalizar las autoridades propias. Cerraron el territorio movilizando 7.000 guardias indígenas que controlan 70 puntos de ingreso y salida de los resguardos.

En ese marco, sostienen que el trueque es una alternativa política anti-neoliberal. Un miembro de la Asociación de Cabildos Ukawe’s’ Nasa C’hab, explica: “Se hace trueque entre productos de los diferentes climas, se establecen puntos de encuentro y de intercambio, en los que prima la necesidad, no el valor porque no se trata de intercambiar equivalencias sino lo que se necesita” (Zibechi, 2020: 89).

El trueque es una práctica ancestral, pero además es un modo de solidaridad y reciprocidad que permite fortalecer la economía propia. Como puede apreciarse, el no uso de dinero, el intercambio entre productos de tierras frías y de tierras calientes, no por equivalencias (un kilo por un kilo) sino primando las necesidades, implica que están realizando prácticas no capitalistas.

Además del trueque entre familias de comunidades, hay un trueque con indígenas que emigraron a ciudades como Cali, Bogotá y Popayán. En la región de Inzá, Tierradentro, se organizaron 800 familias de ocho municipios, en una dinámica comunitaria, para hacer un envío de 36 toneladas de yuca, plátanos, panela y otros productos, dinámica que han repetido durante varias semanas.

Los indígenas urbanos les retribuyen no con dinero, sino con productos de higiene y aseo que no producen las comunidades. Uno de los promotores de este trueque, destaca: “Somos ricos porque producimos comida. Pero lo más importante no es lo material, sino el hermanamiento, lo espiritual. El trueque nos ayuda a romper la dinámica del individualismo y fortalece lo comunitario” (Zibechi, 2020: 90).

El pueblo kokonuko, por ejemplo, realizó en los últimos años más de 60 intercambios de productos agropecuarios a través del trueque. En febrero pasado en el resguardo de Poblazón, participaron en una actividad de estas más de 600 indígenas, la mayoría jóvenes, que defienden una “economía limpia en la que el trueque es una política contra el neoliberalismo y contra cualquier moneda” (Asociación Indígena del Cauca, 2020).

Pero el trueque es mucho más que una práctica económica. Hay trueques de semillas y de saberes, encuentros donde se pone en juego “nuestro ejercicio de gobernabilidad territorial, espiritual, económico y social para la pervivencia como pueblos indígenas” (CRIC, 2020). Por eso las ferias de trueque incluyen música andina, obras de teatro,

danzas y bailes, rituales de armonización y "trueques educativos", con el objetivo de fortalecer los usos y costumbres, entre ellos la economía propia, la justicia propia y la reflexión sobre las prácticas culturales de las comunidades.

"El trueque es considerado ahora como una estrategia de resistencia ante el modelo económico que mercantiliza todo; es un paso hacia la soberanía alimentaria, la integración de los pueblos y la resistencia", señalaban las autoridades nasa años antes de la pandemia (CRIC, 2017).

En cuanto a la elección de autoridades, el mundo nasa ha ido cambiando. Desde hace varios años, por los menos en el norte del Cauca, se viene abandonando la práctica electoral tradicional de elegir por listas mediante una campaña de propaganda. En su lugar se eligen personas con criterios "espirituales". Cada vereda propone a la persona que considera más idónea según los principios de cosmovisión nasa y en asamblea del cabildo los mayores eligen a los seis o siete más adecuados para ocupar cargos[12].

Un mercado comunitario

Cecosesola, siglas de Cooperativa Central de Servicios Sociales del Estado Lara, es una red de comunidades que se extiende en cinco estados del noroccidente de Venezuela, con producción agrícola, agroindustrias en pequeña escala, servicios de salud, transporte, funerarios, de ahorro y préstamo, fondos de ayuda mutua, distribución de alimentos y de artículos para el hogar.

Son algo más de 20 mil asociados de los cuales 1.300 son asociados-trabajadores que cobran todos el mismo "anticipo" semanal, como denominan al salario. Unos cuatro mil participan en las más de 300 reuniones anuales, entre las reuniones semanales y las "vivencias" o encuentros extraordinarios de convivencia. En la ciudad de Barquisimeto, capital del estado Lara, con algo más de un millón de habitantes, las tres ferias fijas de Cecosesola abastecen entre el 30 y el 40% del consumo de alimentos frescos. En las horas pico funcionan 250 cajas que atienden a 55 mil familias por semana (unas 200 mil personas), con productos de buena calidad a mejor precio. El Centro Integral Cooperativo de Salud (CICS), con el que están coordinados seis centros de salud barriales, atiende 200 mil personas anualmente y gestionan la funeraria más grande la región.

En su conjunto, conforman una red de 60 cooperativas de base, que oscilan entre dos mil y 3.500 afiliados cada una, con muy variadas actividades: desde la producción agrícola, sobre todo de hortalizas, miel, cosméticos naturales, productos de limpieza, salsas y dulces, entre varias producciones artesanales. Las cooperativas con más asociados son las de servicios y de ahorro. La red de abastecimiento cuenta con 31 espacios de venta en cuatro estados, entre ellos las tres grandes ferias fijas que

[12] Intercambio con Berta Camprubí, 12/09/2020.

movilizan cada semana 500 toneladas de fruta y hortalizas con ventas anuales de más de 100 millones de dólares.

Con estos datos pretendo mostrar que no se trata de emprendimientos marginales, ya que Cecosesola tiene un peso importante en la economía regional. Quisiera detenerme en cómo se produce el comercio entre los productores rurales y los puntos de venta. Pero primero habría que mencionar los criterios sobre los cuales construyen organización y mística comunitarias.

Para superar lo que consideran como "tendencia a la complicidad parasitaria" –individualismo, alcahuetería, nivelación que diluye las diferencias y las responsabilidades–, decidieron construir lazos de confianza que facilitaron la creación de una organización comunitaria "donde se fuese diluyendo el poder que representaba su directiva" (Cecosesola 2003: 25). Para eso fue necesario trabajar intensamente en grupos medianos, rehuyendo las grandes reuniones en las que se diluyen los vínculos. Hacia fines de la década de los noventa las cosas empezaron a cambiar, los comités de disciplina (que provenían del período en que era una organización sindical) dejaron de ser necesarios y se fue instalando un clima más distendido, como parte de un proceso de transformación personal y organizacional.

A los vínculos de confianza se sumaron cambios en la organización. Con los años desaparecieron las directivas y otras jerarquías (que se mantienen sólo como formalidad estatutaria) y crearon seis áreas de reuniones por trabajo: salud, producción comunitaria, ferias, servicios, gestión cooperativa y plan local. A ellas se suman reuniones de apoyo mutuo, "convivencias educativas" a las que conceden especial atención, y las asambleas generales. Al revés de lo que sucede en las organizaciones tradicionales, existe una gran rotación en los participantes, lo que visualizan como algo positivo en la medida que les permite "oxigenar" cada espacio por la permanente renovación de sus integrantes.

Las reuniones son espacios de encuentro, en las que buscan eludir la disputa de poder, que tienen poca relación con las tradicionales reuniones de los partidos o los sindicatos, en las que una "mesa directiva" –sentada a menudo un escalón más alto que los demás– decide el orden del día, establece el quórum necesario para sesionar, toma la palabra, la otorga en ocasiones a otros participantes y hace la síntesis, o sea tiene un poder superior al resto. Las reuniones consumen alrededor del 25% del tiempo que los asociados dedican a las cooperativas, en ellas se busca el consenso que es un acuerdo colectivo que no hace falta firmar ni votar, y no importa cuántas horas o días sean requeridas para alcanzar el acuerdo. Las ventas se concentran en viernes, sábados y domingos, lo que permite a los trabajadores asociados tiempo para reuniones –cuatro días para planificar y debatir los problemas– y para participar en otras áreas.

Lo más novedoso es cómo trabajan la relación oferta-demanda. Las organizaciones de consumidores y de productores planifican cada tres meses las características de la demanda para que los productores se adapten, y cada semana en reuniones abiertas evalúan cómo funcionan las ferias. La segunda diferencia con el mercado es que los

precios no fluctúan sino que son fijados a partir de los costos de producción. En procesos participativos, la llamada “reunión de costos” en la que participa la organización de las ferias con los productores, “se confrontan los cálculos realizados por las diferentes asociaciones de participantes y se establecen los costos de producción por cada rubro, en forma trimestral” (Richer y Alzuru 2004: 111). Esos acuerdos de precios son permanentemente discutidos y reevaluados.

La tercera innovación es que para la comercialización de hortalizas y frutas fijan un precio único por kilo para la mayor parte de los productos, que es actualizado cada semana a partir de cálculos de costos y de los precios del mercado, al que llaman “precio ponderado”. De ese modo, se permite que los productos más caros sean subsidiados por los productos cuyos precios de producción son más bajos, y además no se presenta un problema de baja demanda por los productos caros y la venta es más fluida ya que los compradores llenan sus sacos con los diversos productos que tienen el mismo precio y los pesan todo junto.

Los mercados de Cecosesola funcionan con otras reglas, por la planificación conjunta, no burocrática entre oferta y demanda con la participación de las partes interesadas. En el capitalismo son los monopolios los que fijan los precios, con la mayor opacidad imaginable. En las cooperativas de Barquisimeto se recupera la tradición histórica y transparente del mercado, como lugar donde los diversos actores entran en contacto de modo horizontal y relativamente igualitario.

Una parte de la población de Barquisimeto, más de 55 mil familias, y de otros cinco estados de la región noroccidental de Venezuela, eligen cada semana comprar en las ferias y no en supermercados donde los productos son más caros, aunque están mejor presentados. Tienen una ventaja adicional: han creado una identidad propia, que se complementa con las actividades de comunicación e información que realizan en las mismas ferias sobre salud y alimentación sana, además de música en vivo.

En las ferias de Cecosesola no hay cámaras ni guardias privados, sólo “vigilancia comunitaria”, que consiste en que todos los que participan en la feria vigilan el buen desarrollo de la misma. La mañana que participé en la feria del centro se habían perdido zapatos en el alboroto que se forma en la entrada. Cuando la megafonía informó del hecho en pocos minutos aparecieron los zapatos. Así sucede incluso cuando se pierden billeteras y objetos de valor. Pese a no haber vigilancia, las fugas (lo que el capital juzga como robos) son de sólo uno por ciento, frente al 5 por ciento en los supermercados.

La misma filosofía que les permitió convertirse en el principal distribuidor de alimentos de la región, la aplican en el CICS. Trabajan en medicina general, pediatría, ginecología y doce especialidades más, cuentan con laboratorios clínicos y servicios de ecografía y atienden 200 mil personas entre socios y no socios. Hasta ahí nada excepcional. La gestión se basa en reuniones semanales abiertas en las que participan los trabajadores así como los médicos del Centro de Salud, de igual a igual en una ronda en la que deben esperar su turno para hablar. “Al promover la participación de los médicos en las reuniones se busca transformar la relación médico-paciente, y abrir

un espacio de diálogo entre ciudadanos y profesionales de la salud, en un sector de actividad donde tradicionalmente el médico ocupa una posición dominante" (Richer y Alzuru, 2004: 119).

La experiencia de Cecosesola fue construida sin ningún apoyo del Estado ni de empresas privadas. Ese empeño en la autonomía no implica que se hayan enfrentado en algún momento con el gobierno chavista o con el madurista. Toman una iniciativa, evitan la confrontación, si pueden mantener formas de cooperación con el gobierno o la administración municipal, la aceptan, pero todo lo que construyen (incluyendo el edificio del centro de salud) es con recursos propios.

Participan de la economía de mercado, pero las relaciones y vínculos, las transacciones y los precios están estrictamente regulados por la comunidad, de modo que ningún actor (ni la red de productores, ni la gestión de los puntos de venta) pueden tomar decisiones sin consultar a los demás. La segunda característica es la transparencia. Los precios que reciben las cooperativas de producción así como los precios de venta, se discuten abiertamente, incluyendo los precios de insumos, transporte y todas las variables que entran en la formación del precio. Cuando llegan a acuerdos, se respetan y si algún productor elige vender por fuera de la red, porque cambiaron los precios y busca un beneficio mayor, inmediatamente queda fuera por haber incumplido los acuerdos.

De este modo, se supera el papel de los intermediarios como nodos de acumulación de capital, ya que la transparencia permite acotar las ganancias o, mejor, hace que las diferencias de precios entre compra y venta sean moderadas y los excedentes se vuelquen a los colectivos para fortalecerlos. No hay acumulación, ni de poder ni de dinero, y la lógica de la ley del valor no rige los intercambios. Quizá por eso, puedo dar fe de la austeridad con que se maneja toda la red. Por supuesto que es una experiencia que sufre los avatares de una situación tan difícil como la que vive Venezuela, pero en ningún lugar está dicho que el tránsito a un mundo mejor sea un paseo turístico exento de problemas.

La emancipación del trabajo y del mercado, bajo el capitalismo

En diversos procesos que están protagonizando los movimientos latinoamericanos (muy en particular pueblos originarios y negros, y campesinos sin tierra), observamos la recuperación de los medios de producción, en particular la tierra, que comienza a ser trabajada de las más diversas formas: familiar, cooperativa, mediante trabajos colectivos (minga, tequio, mutirão), más allá de que la propiedad formal sea comunitaria, familiar o colectiva. La tierra es apenas el primer paso de muchos movimientos para, a partir de su posesión, comenzar a tejer una amplia red de servicios comunitarios, productivos y de distribución, con base en criterios no capitalistas.

Esta tendencia propia de América Latina, va a contrapelo de ciertos desarrollos de la teoría marxista, según la cual bajo el capitalismo no puede esperarse sino la

expropiación de los productores. En las tres últimas décadas, millones de hectáreas han sido recuperadas en todo el continente, más de 400 fábricas han sido recuperadas por los trabajadores en Argentina, alrededor de 12 mil acueductos comunitarios funcionan en Colombia, así como decenas de miles de emprendimientos de economía popular y solidaria, a los que deben sumarse los territorios auto-construidos en las periferias urbanas que están resistiendo las lógicas del sistema.

Estamos ante una contra-tendencia popular nacida abajo, que supone la recuperación de una parte de aquello que ha sido expropiado por el capitalismo. Para Marx y Engels, y para una parte de sus seguidores, esa expropiación jugó un papel positivo en la historia, porque liberó a los trabajadores de las "ataduras" a los medios de producción para convertirlos en asalariados. Este ha sido parte del papel "revolucionario" que el *Manifiesto Comunista* concede a la burguesía en la historia.

Engels lo explica de modo transparente en una de las polémicas con Proudhom:

> Para crear la clase revolucionaria moderna del proletariado era absolutamente necesario que fuese cortado el cordón umbilical que ligaba al obrero del pasado a la tierra. El tejedor a mano, que poseía, además de su telar, una casita, un pequeño huerto y una parcela de tierra, seguía siendo, a pesar de toda la miseria y de toda la opresión política, un hombre tranquilo y satisfecho, «devoto y respetuoso», que se quitaba el sombrero ante los ricos, los curas y los funcionarios del Estado y que estaba imbuido de un profundo espíritu de esclavo. Es precisamente la gran industria moderna la que ha hecho del trabajador encadenado a la tierra un proletario proscrito, absolutamente desposeído y liberado de todas las cadenas tradicionales; es precisamente esta revolución económica la que ha creado las únicas condiciones bajo las cuales puede ser abolida la explotación de la clase obrera en su última forma: la producción capitalista (Engels, 1976: 32).

Según esta visión del progreso y del desarrollo, estamos en América Latina ante procesos de lucha excepcionales que van horadando el monopolio burgués de la propziedad de los medios de producción, en espacios donde construyen modos de vida (de producción/reproducción y formas de poder) controlados por los pueblos en movimiento.

Los campesinos sin tierra están realizando una reforma agraria desde abajo, mientras otros campesinos se empeñan, con éxito, en permanecer en sus tierras desafiando la prepotencia de las multinacionales pero también el viejo aserto de Marx sobre "el idiotismo de la vida rural". En nuestro continente, las clases trabajadoras que habitan áreas rurales (pueblos originarios y negros, campesinos y pobres urbanos) son las que han lanzado los desafíos más potentes a la dominación del capital y al neoliberalismo.

Esta "anomalía" o "desviación" entre la teoría y la realidad, nos debería llevar a cuestionar algunas ideas de nuestro pensamiento crítico, convertidas con el tiempo en verdades inapelables. Lo que no equivale a convertirnos en pragmáticos, sino en colocar la realidad de las luchas de clases en el "timón de mando" de nuestras reflexiones. Sucede que la forma "ortodoxa" de razonar, anclada en la experiencia europea, no ha sufrido cambios sustanciales pese a los importantes combates

antiimperialistas de Vietnam y China, que llevaron a sus dirigentes a teorizar que la revolución consistía en “colocar a los campesinos en el poder” (Mao, 1974, t. II: 381).

La recuperación de medios de producción crea las bases materiales para un conflicto social distinto al que realizan los obreros organizados, pero con mayor potencialidad estratégica. La recuperación de la tierra, rural o urbana, habilita niveles de autonomía con los que jamás pueden soñar los obreros. No sólo recuperan tierras, sino que las trabajan de otros modos, sin la rígida división del trabajo entre los que mandan y los que obedecen.

En los miles de asentamientos del MST, las asambleas de los asentados deciden qué y cómo producir, de qué forma se distribuyen las tierras recuperadas (pueden ser de propiedad familiar o privada, colectiva o con diversos modos de cooperación) y también los canales a través de los cuales se distribuye la producción. Los campesinos dominan sus tiempos de trabajo sin un capataz que los vigile, procuran no cultivar con agrotóxicos y han creado toda una red de cooperativas y asociaciones para producir, comercializar, prestar servicios y cooperativas de crédito o “bancos populares”.

Cada asentamiento decide qué hace con los excedentes. Del mismo modo, las empresas comunitarias vinculadas al CRIC toman decisiones que van desde la organización del trabajo y las formas de comercialización, hasta la utilización de los excedentes. Entre las bases de apoyo zapatistas, quizá la experiencia donde menos dinero circula, se registra una fuerte tendencia al autoconsumo de su propia producción. Con las ventas de café fuera del circuito zapatista, pueden comprar buena parte de lo que necesitan, no sólo artículos de consumo sino bienes duraderos como vehículos de transporte, equipamientos colectivos e insumos para las áreas de salud, educación y las demandas culturales de los jóvenes.

Los zapatistas crearon bancos “anticapitalistas”, como BANPAZ (Banco Popular Autónomo Zapatista) y BANAMAZ (Banco Autónomo de Mujeres Zapatistas). La decisión de crearlos fue tomada en las asambleas de las comunidades, que además impusieron intereses muy bajos, inicialmente para cubrir necesidades de salud de las familias. Luego definieron préstamos para proyectos colectivos, cooperativas y sociedades, con un interés mayor, aunque igualmente muy bajo. No hay préstamos para iniciativas individuales.

Los pueblos son los que analizan cada paso por dar y van decidiendo lo que les conviene, a la hora de conceder un préstamo. La periodista Gloria Muñoz relata: “El aval de cada solicitante es la autoridad de la comunidad a la que pertenece y el pueblo queda como testigo. De esta manera, todo el pueblo está enterado de que uno de sus compañeros solicitó al banco un dinerito y que lo tiene que pagar” (Muñoz, 2009). De ese modo, muchas familias zapatistas ya no tienen que salir de sus comunidades a buscar trabajo para sufragar los gastos de salud.

El fondo inicial de estos bancos provino de varias fuentes: aportes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional; de las ganancias del transporte colectivo que administra la Junta de Buen Gobierno; impuestos que los pueblos cobran a las

empresas que construyen caminos que pasan por sus comunidades: y donaciones que les llegan.

Las comunidades manejan el dinero como un servicio a las familias y a las bases de apoyo, no como negocio o medio de acumulación. El dinero que circula es propiedad colectiva, está controlado por las asambleas, de modo que no funciona como valor de cambio sino como valor de uso. Es cierto que este modo desafía los principios de la economía política, pero creo que estas realidades merecen ser reflexionadas. Si el control de la circulación corresponde a las comunidades, ellas vigilan que no exista apropiación privada de los excedentes, sino que éstos se vuelquen para mejorar la vida colectiva.

Algo similar sucede con la organización del trabajo en multitud de emprendimientos comunitarios y populares. Las asambleas deciden los trabajos a realizar y los modos de hacerlo, controlan los tiempos sin capataces ni vigilantes, deciden qué se vende fuera y cómo se vende. El control colectivo/comunitario del trabajo no suprime la división del trabajo, pero la somete a la voluntad de la comunidad, rompiendo el esquema mando/obediencia y absorbiendo la contradicción entre trabajo intelectual y trabajo manual, aspectos centrales en el capitalismo.

La división entre trabajo intelectual y manual se superpone a menudo al binomio mando/obediencia, ya que quienes toman las decisiones quedan por fuera del trabajo manual que es ejecutado por quienes reciben órdenes. En la asamblea todos los aspectos del trabajo entran en juego, menos la división sexual del trabajo en la familia. Por eso, la lucha contra el patriarcado juega un papel decisivo en este desmonte de las relaciones de producción que llevan a cabo los colectivos que llamamos “pueblos en movimiento” o “sociedades otras” en movimiento.

Un argumento utilizado por quienes desestiman estas experiencias, es que el trabajo en la tierra es relativamente simple y permite “mover” la contradicción y oposición entre trabajo intelectual y manual, por ejemplo. Sin embargo, en las clínicas zapatistas los especialistas (médicos y otros) trabajan con indicaciones precisas de las comunidades, que no les permiten utilizar los privilegios del saber con fines individualistas. Entre los campesinos sin tierra de Brasil, los técnicos (agrónomos, arquitectos y otros) se relacionan en plano de igualdad con los campesinos, debaten conjuntamente en las asambleas y reuniones de equipos de trabajo, intercambiando opiniones en un tipo de vínculo que, en modo alguno, supone algo parecido a la oposición mando/obediencia.

Los médicos que trabajan los espacios de salud de Cecosesola, tienden a relacionarse de forma no jerárquica sino cooperativa con las enfermeras y ayudantes, con el personal administrativo, de mantenimiento y de servicios. Todos utilizan el mismo comedor diario, participan en una asamblea semanal, que se reúne en un gran círculo, que se encarga de gestionar el Centro Integral de Salud Comunitaria. Durante la pandemia todos viajan en camiones por las dificultades que presenta el transporte público. De este modo, el poder médico queda desarticulado por el empoderamiento de los colectivos sanitarios. Aunque apenas participan una parte de los médicos en estos

procesos colectivos, se trata de un camino abierto que con el tiempo puede profundizarse.

Observemos de cerca los movimientos realmente existentes en América Latina, los que representan los mayores desafíos al sistema: quilombolas, sin tierra y sin techo en Brasil; periferias urbanas organizadas en Ciudad de México, Santiago de Chile, Buenos Aires y Rio de Janeiro, entre muchas otras; pueblos originarios en todo el continente. No sólo están resistiendo el despojo, sino que en sus espacios y territorios están creando nuevas relaciones sociales: para educar a partir de la educación popular o la pedagogía de la tierra; para cuidar la salud amalgamando saberes ancestrales sobre parto, hierbas medicinales y huesos con la medicina alopática; cultivando sin agrotóxicos, y un largo etcétera.

Los movimientos *resisten y crean* a la vez. La resistencia es la dinámica de todos los movimientos, de todos los tiempos. Pero ante nosotros está sucediendo algo muy particular: los sectores populares ya no tienen un lugar de dignidad en las sociedades neoliberales, donde domina el modelo extractivo, sino de subordinación. Por eso necesitan, aquí y ahora, crear espacios en los que puedan sentirse seguros, donde se sientan protegidos, espacios-refugios en los que puedan "respirar", que deben funcionar en territorios auto-controlados y defendidos por ellos y ellas.

En esos espacios pueden crear relaciones que no reproducen el mundo hegemónico y sí transformar las relaciones jerárquicas y patriarcales, abrirse a vínculos de reciprocidad y complementariedad. Pueden también establecer otra relación con la naturaleza, la tierra y el agua, con los demás seres humanos y no humanos. Espacios donde la educación y la salud no funcionan con la lógica del mercado sino para potenciar a las personas y a los pueblos.

La educación en las dos mil escuelas primaras en los asentamientos y campamentos del MST, así como en la alfabetización de adultos, se realiza con una pedagogía propia, diferente a la del Estado, en espacios construidos por el movimiento mediante trabajos colectivos, con maestras y maestros que nacieron y viven en los asentamientos de reforma agraria. La educación no se reduce al aula, sino que se imparte con especial interés en los espacios al aire libre del asentamiento y del movimiento. La educación en el MST es un proceso que pone la escuela en movimiento, de modo que el sujeto educativo no precisa ser una persona, ni estar en la escuela, ni ser una institución (Salete, 2000).

En esta concepción de la educación, lo central son las relaciones sociales que la escuela despliega a través de su práctica cotidiana, mucho más que los contenidos o el currículum que propone. "El principio educativo por excelencia está *en el movimiento mismo,* el *transformar-ser transformando*, la tierra, las personas, la propia pedagogía, siendo esta la raíz y el formato principal de su identidad pedagógica" (Salete, 2000: 207). Por eso decimos que el sujeto educativo es el propio movimiento (entendido como un mover-se del lugar heredado), como transformase permanentemente. La profundidad del cambio educativo es notable, al punto que defienden "la *intencionalidad pedagógica* de cada una de las actividades del Movimiento y no sólo

aquellas consideradas como educación o formación” (Salete, 2000: 249). Estamos ante una verdadera revolución en el terreno de la educación, que empieza a tejerse de modos diferentes a la educación logocéntrica centrada en el saber del docente en la escuela/institución, que actúan como “delegados” de un Estado al servicio del capital. En suma, no es una educación ni para el capital ni para el Estado, sino para el movimiento de transformación.

En los territorios recuperados, resguardos indígenas, comunidades campesinas y a veces en periferias urbanas, los pueblos organizados crean poderes propios, justicia propia, y sobre todo formas propias de defensa o autodefensa. Contamos con un conjunto muy amplio de experiencias colectivas de autodefensa, tanto rural como urbana, en todo el continente. En algunos momentos esos modos de defensa se han convertido en sentido común de los pueblos y movimientos. Entre las más conocidas está el EZLN, la Guardia Indígena nasa-misak del Cauca colombiano, la Policía Comunitaria de Guerrero y las rondas campesinas del Perú (Zibechi, 2018). Todas ellas tienen décadas de haber sido formadas y han mostrado la capacidad de esos pueblos de defenderse por sí mismos, sin acudir al Estado ni permitir que se inmiscuya en sus territorios.

En general, son formas de autodefensa y de poder creadas por las comunidades, inicialmente indígenas pero también campesinas y urbanas. No se limitan a la defensa frente a las agresiones del afuera sino que imparten justicia y ordenan el territorio, juegan un papel educativo y de fortalecimiento de las comunidades y las estructuras y bases materiales de los pueblos que resisten. En muchos casos defienden a las comunidades de la minería, como sucede con las rondas campesinas de Cajamarca para proteger las nacientes de los ríos de la contaminación que dejan las multinacionales.

Este “mundo otro” no existe como un todo contínuo sino como islotes que a veces conforman archipiélagos de prácticas sociales no capitalistas, como hilos sueltos de un enorme telar que los pueblos están empezando a tejer, mientras los estados y el capital los destejen de muchos otros modos, a través de políticas asistenciales, instalando empresas extractivas en sus territorios o por la represión estatal y paraestatal.

El “mundo otro” no existe como institución o en la forma Estado, pero sí en la forma de prácticas más o menos extensas y permanentes. Estas prácticas dan vida en ocasiones a sus propias “instituciones no estatales”, como las juntas de buen gobierno en Chiapas, los cabildos en el Cauca, las “fogatas” en Cherán o las barricadas en Oaxaca (durante seis meses de 2006), las asambleas en las fábricas recuperadas y las más diversas formas de tomar decisiones y hacerlas cumplir en muchos territorios (Zibechi, 2017).

Lo común entre las experiencias citadas, es que tanto la producción como la reproducción de la vida, la salud y la educación, la autodefensa y la justicia propia, están tejidas como relaciones sociales emanadas de organizaciones de base que, al ser los sujetos de estos procesos y prácticas, las utilizan para fortalecer lo colectivo. Se trata de experiencias que para seguir adelante necesitan resistir y luchar, día a día, contra un sistema que busca eliminarlas porque son obstáculos para la acumulación.

Las descripciones anteriores serían incompletas si no se contemplara que el MST y el CRIC reciben fondos importantes del Estado y que el EZLN está acordonado por un amplio despliegue militar del ejército y los paramilitares mexicanos. En general, todas las experiencias conocidas están siendo acosadas por las ultraderechas, los gobiernos y las grandes empresas multinacionales. Así como Cuba sufre un bloqueo, los territorios de los movimientos son cotidianamente atacados y sometidos a fuertes presiones económicas, mediáticas y militares. Por lo tanto, además de "mundos otros", son mundos en resistencia por su sobrevivencia.

Una mirada de conjunto

La transición ha sido pensada como el proceso que se inicia después de la toma del poder estatal, del derrocamiento de las clases dominantes en el marco del Estado-nación. En ese proceso, necesariamente extenso en el tiempo, sobreviven rasgos del sistema capitalista y deberían aparecer rasgos de la nueva sociedad. En este punto, debe delimitarse qué se entiende por socialismo y, sobre todo, cómo serían las prácticas sociales capaces de impulsar a la sociedad hacia nuevos horizontes.

En la experiencia histórica, las nuevas relaciones sociales aparecieron de forma esporádica y, a menudo, espontánea. Tuvieron desarrollos azarosos, algunas fueron institucionalizadas perdiendo su carácter renovador; otras fueron cooptadas y deformadas por el poder político; no pocas fueron visualizadas como peligrosas para el poder revolucionario, cuando no estaban bajo su control. No existió en estos procesos, ni en el conjunto del pensamiento crítico, una reflexión profunda sobre las relaciones sociales emergentes (desde los soviets y los "sábados comunistas" hasta las comunas populares y la inmensa variedad de organizaciones populares), desde la perspectiva de estas experiencias y no desde la mirada del partido/estado.

¿Cómo sería pensar el socialismo o el mundo nuevo desde las prácticas de autonomía y emancipación existentes en esas experiencias y no desde cómo contribuyen, o no, a la consolidación del poder? La experiencia rusa ha sido referencia, en este punto, para todas las demás. Si el partido bolchevique coartó la autonomía de los soviets, sentida como peligrosa en medio de la guerra civil (algo comprensible por cierto), cuando los peligros inmediatos desaparecen, la tentación de subordinar las organizaciones de base siguió su curso, sin marchas atrás ni reflexiones acerca de los costos que esa decisión implicaba para los rumbos de la transición. Lo mismo puede decirse sobre los movimientos de mujeres, de sexualidades disidentes, de campesinos y trabajadores en general.

El ex vicepresidente de Bolivia, Álvaro García Linera, sostiene que el Estado no debe ni puede ser el impulsor de los cambios, sino el paraguas protector de la innovación popular. "El socialismo, como construcción de nuevas relaciones económicas, no puede ser una construcción estatal ni una decisión administrativa" (García, 2017: 86). Más allá de su discutible concepción del socialismo como un sistema económico,

critica la idea de que es sinónimo de la estatización de los medios de producción y de que con ese paso ya es suficiente para construir una sociedad de nuevo tipo.

Su concepción de la transición suena interesante. La permanencia del poder revolucionario permite crear "formas asociativas y comunitarias de producción que deben brotar de la experiencia voluntaria de los trabajadores", entre las que incluye la democratización de la función pública y transformaciones culturales (García, 2017: 93). Asegura que el Estado no puede crear comunidad "porque es la antítesis perfecta de la comunidad", que no puede inventar relaciones sociales comunistas "porque ellas sólo surgen como iniciativas sociales autónomas"; concluyendo que "si alguien ha de construir comunismo es la propia sociedad en auto movimiento" (García, 2017: 98-99).

En síntesis, en su opinión el Estado debe ganar tiempo para que la sociedad puede desplegar su creatividad emancipatoria que, necesariamente, nace y se desarrolla en conflictos, en luchas, fracasos y nuevas luchas. Es una de las principales conclusiones de su balance de la revolución rusa, un siglo después. Compartible, aunque no fue lo que hizo su gobierno durante 14 años, en los cuales entró en conflicto con las organizaciones indígenas y populares, a las que reprimió, descabezó y cooptó. Sin embargo, es una pena que no se haya detenido en analizar las fuerzas profundas que llevaron al dominio de Stalin y la contra revolución que este encabezó. En algunos de sus textos, García Linera converge con Mao, aunque no lo explicita.

En efecto, la revolución cultural sostuvo que no alcanzaba con la socialización de los medios de producción y con el crecimiento de la economía para marchar hacia el socialismo, cuestión en la que chocaba de forma frontal con las ideas imperantes en el Partido Comunista de la Unión Soviética. Mao había confrontado con el libro de Stalin "Problemas económicos del socialismo en la URSS", destacando que el movimiento comunista, o sea la política y la movilización social, son las claves para la construcción de lo nuevo. "Entre nosotros, los cuadros participan del trabajo manual, y los obreros de la gestión de las empresas" (Mao, 1976: 5).

Se llegaba a esa propuesta luego de haber comprendido los problemas que atravesaba la Unión Soviética, en un intento por atajar la separación entre la cúpula dirigente y el resto del pueblo. La política maoísta, por lo menos en el terreno declarativo, rechazaba las jerarquías, defendía la comuna popular como la organización idónea para construir el socialismo, concluyendo con un aserto crítico del economicismo: "Si no hay movimiento comunista, es imposible pasar al comunismo" (Mao, 1976: 11). En suma, coloca la lucha de clases en el plano más destacado:

> En el curso de un período dado, las transformaciones de los sistemas de propiedad siempre tienen un límite. Pero durante ese mismo período, las relaciones humanas en la producción y en el trabajo pueden modificarse sin cesar. Con respecto a la gestión de las empresas que pertenecen a todo el pueblo, somos partidarios de una política que combine la dirección centralizada y los movimientos de masas, que imponga el liderazgo del Partido, que mezcle a los obreros y al personal técnico, que haga participar a los cuadros del trabajo manual, que modifique continuamente las reglamentaciones y los sistemas irracionales, etcétera" (Mao, 1976: 106).

Sin embargo, tampoco contamos con un análisis profundo sobre las causas del fracaso de la revolución cultural en China y el triunfo de una orientación capitalista. Los relatos dominantes suelen atribuirlo a liderazgos personales, como los de Stalin o Mao, Yeltsin o Deng Xiaoping, para explicar las derivas que apartaron a esas sociedades del camino al socialismo.

Intentaré abordar varios de estos temas que, a mi modo de ver, no han estado en el centro de los debates pero revisten gran importancia, con la intención de abrir debates y reflexiones.

1.- El sociólogo Immanuel Wallerstein sostuvo que una transición *controlada y dirigida* por alguna instancia como el partido o el Estado pueden reproducir los problemas que pretenden evitar.

> Una transición controlada y organizada tiende a implicar cierta continuidad de explotación. Debemos perder el miedo a una transición que toma el aspecto de derrumbamiento, de desintegración, la cual es desordenada, en cierto modo puede ser anárquica, pero no necesariamente desastrosa. Las "revoluciones" incluso pueden ser "revolucionarias" en la medida en que promuevan tal derrumbamiento. Las organizaciones pueden ser esenciales para abrir camino, pero es poco probable que puedan edificar la nueva sociedad (Wallerstein, 1998: 186).

El tema que pretende instalar es sobre las continuidades en la transición. Quienes dirigen y controlan la transición desde las alturas, se convierten en un conjunto de personas que tienen más poder e influencia en la toma de decisiones que el resto de la sociedad. Como se sabe, sobre este tema ha habido varias interpretaciones en las izquierdas del mundo.

Parece necesario reflexionar la transición socialista a partir de las experiencias de casi un siglo, abonada por la historia de transiciones anteriores como la del feudalismo al capitalismo. Se puede señalar que las transiciones son proceso extensos en el tiempo, de siglos más que de años, con marchas y contramarchas, puntos de inflexión como las revoluciones, pero más aún por la crisis sistémica y civilizaciones en curso, aceleradas durante la pandemia.

Sobre la caracterización de las sociedades posrevolucionarias y de los grupos que ejercen el poder político, contamos con un abanico de interpretaciones, sólo en el campo de la revolución, muy distantes. Además de quienes sostienen que las direcciones de los partidos en el poder encarnan la voluntad de la clase trabajadora y deben ser consideradas revolucionarias, contamos con el análisis de los maoístas, por un lado, y de los partidarios de Trotsky, por otro.

Charles Bettelheim y los dirigentes del Partido Comunista de China consideraron que la dirección soviética se había convertido en una nueva burguesía. La bibliografía de la revolución cultural así lo confirma. Para el intelectual francés, en la URSS surgió una "burguesía de Estado" en el marco de un "capitalismo de Estado", consecuencia de que una parte de la antigua burguesía penetró los aparatos administrativos y económicos

del Estado soviético, a la vez que se desarrollaron "relaciones de distribución" que favorecían a los dirigentes del partido y especialistas de altas calificación, de modo que "parte de la plusvalía producida en la industria resulta así acaparada por esta nueva burguesía" (Bettelheim, 1976: 146).

La corriente trotskista insistió, por su parte, en considerar a la URSS como un "Estado obrero burocratizado", no como una clase social. Por lo tanto, se trataría de proceder a una revolución política que derribe a la dirección estalinista y reponga el poder obrero y popular, pero no una revolución de carácter social, ya que los medios de producción siguen en manos del Estado (Mandel, 1973). Según esta corriente, una de las razones principales para el advenimiento de la burocracia es que la revolución no se haya extendido a otros países, lo que obligó a construir el socialismo en un solo país.

No es el caso de tomar partido por alguna de estas interpretaciones, sino enfatizar en las dificultades que ha tenido, y sigue teniendo, el campo marxista, para dialogar y profundizar en estos problemas que son de rabiosa actualidad. Sobre todo porque las nuevas generaciones de militantes desconocen aquellos debates intensos en las décadas de 1960 y 1970. Creo que es conveniente dibujar alguna hipótesis general sobre la transición, aunque no debería ser tan minuciosa como para generar doctrina que no pueda incorporar las novedades y aquellas creaciones populares que, aparentemente, se salen de un guión preestablecido.

2.- El segundo tema que quisiera poner a discusión es que se da por sentado que la revolución se produce *en un Estado-nación,* algo lógico desde el momento en que gira en torno a la conquista del poder estatal. Por lo tanto, la escala de la transición es la del Estado-nación que, como un conjunto o totalidad, debe transitar hacia una nueva sociedad, nueva economía, nueva cultura. Las nuevas relaciones sociales se deben construir dentro de esa totalidad, sin considerar que puedan desarrollarse de manera desigual, en ciertos espacios acotados para luego, si existieran condiciones y voluntad social, ser replicadas.

Sobre este punto, quisiera introducir el pensamiento del historiador Fernand Braudel. La investigación histórica a la dedicó su vida, lo llevó a concluir una tesis distinta a la sucesión de modos de producción (esclavitud, feudalismo, capitalismo y comunismo), por la introducción de las escalas, por un lado, y de que el capitalismo no es un sistema homogéneo que todo lo ocupa de arriba abajo en las sociedades.

Sostiene que el capitalismo es hijo de la gran escala, sin la cual no hubiera podido prosperar, tanto como de la desigualdad en el mundo. La expansión del sistema-mundo del marco europeo inicial a todo el planeta, donde la "conquista" de América jugó un papel fundamental, fue lo que posibilitó que las prácticas capitalistas que existían desde mucho tiempo atrás, se desplegaran con toda su potencialidad. "Es hijo de la organización autoritaria de un espacio evidentemente desmesurado. No hubiera crecido con semejante fuerza en un espacio económico limitado" (Braudel, 1985: 95).

Por otro lado, el historiador sostiene que la sociedad está conformada por tres pisos: la vida material, la economía de mercado y el capitalismo o contra-mercado. La primera

es el espacio de la vida cotidiana, la rutina del autoconsumo familiar, donde predominan los valores de uso y que siempre fue, y sigue siendo, un espacio muy amplio en nuestras sociedades. La segunda, la vida económica o la economía de mercado, es el lugar de los intercambios, siempre regulados en la historia para evitar que unos pocos se aprovechen de los muchos.

El personaje típico de la vida material es el campesino que vende algunos productos en el mercado, que "roza tan sólo el límite del mercado"; en tanto el comerciante está inserto en la economía de mercado, dominado por los grandes mercaderes que se superponen a una enorme masa de pequeños comerciantes. En nuestro continente, la enorme masa de la "informalidad" forma parte de la "economía de mercado".

Pero el capitalismo es algo diferente: "Por encima de la enorme masa de la vida material diaria, la economía de mercado ha tendido sus redes y mantenido vivos sus diversos entramados. Y fue, de ordinario, por encima de la economía de mercado propiamente dicha por donde prosperó el capitalismo" (Braudel, 1985: 45). En síntesis, autoconsumo e intercambio no son aún el capitalismo. Los mercados son "regulares, previsibles, rutinarios y abiertos, tanto a los pequeños como a los grandes comerciantes", porque en ellos el comercio es "reglamentado, leal y transparente", o sea está sujeto a control (Braudel, 1985: 54-55).

Por eso define al capitalismo como el "contramercado", el lugar de los intercambios desiguales donde no funciona la competencia sino los monopolios, "donde merodean los grandes depredadores y rige la ley de la selva", porque se mueve a distancia del mercado verdadero y de la vida material, rompe las relaciones entre el productor y el destinatario final de las mercancías, de ese modo escapa a las reglas y controles, se mueve a "larga distancia" y consigue "anormales beneficios". Los monopolios consiguen anular la competencia e instalan la opacidad de los vínculos económicos. El capitalista no se especializa, es el "visitante nocturno", el ave de rapiña que parasita la vida material y la economía de mercado y que para triunfar necesita aliarse con el príncipe. "El capitalismo sólo triunfa cuando se identifica con el Estado, cuando es el Estado" (Braudel, 1985: 68).

A lo largo de toda su obra, Braudel enfatiza que el capitalismo es poder, no economía, idea luego desarrollada por el dirigente kurdo Abdullah Öcalan. Hacia donde quiero dirigirme, es a considerar que las relaciones sociales no capitalistas o de nuevo tipo, sólo pueden surgir en el vasto océano de la vida material y luego pueden extenderse al mundo de los intercambios o de la vida económica. Ahí es donde surgieron las prácticas no capitalistas de los movimientos sociales latinoamericanos, en espacios controlados por ellos, donde los monopolios no tienen acceso. En esos espacios resguardados, a distancia del capitalismo, es donde puede surgir lo nuevo, siempre en resistencia respecto a las aves de rapiña.

Al final de su extensa obra *Civilización material, economía y capitalismo,* Braudel hace una crítica al pensamiento soviético y a Lenin. Este consideraba que la pequeña producción mercantil da origen, cada día y a cada instante, al capitalismo y a la burguesía de forma espontánea. El capitalismo comenzaría para Lenin en el mercado

de la aldea. La conclusión, obvia, es que "para desembarazarse del capitalismo, es necesario extirpar hasta sus raíces la producción individual y la libertad de intercambio", razona Braudel. Esta posición no toma en cuenta "la enorme potencia creadora del mercado", de la zona inferior de los intercambios, del artesanado y de las "actividades insólitas" (Braudel, 1984: 533).

La lucha anti-sistémica en nuestro mundo *está anclada en la vida material y en la economía de mercado*. Allí es donde se producen las resistencias y las innovaciones, en el espacio que Braudel denomina "la planta baja" de las sociedades. En ellas es donde funcionan los asentamientos y los campamentos del MST en Brasil, los cabildos y las empresas comunitarias nasa en el Cauca colombiano y las juntas de buen gobierno en Chiapas, así como el conjunto de las resistencias y de las creaciones de nuevas relaciones sociales.

Termino este aparatado señalando que cuando la clase dominante ha sido descabalgada del poder estatal, la atención de los cambios revolucionarios y de la transición debería fijarse, precisamente, en la planta baja de las sociedades. Los cambios positivos que allí sucedan, pueden ser cuidados por el poder estatal, apoyados con suavidad, sin imponer, apenas tocando aquí y allá, para dejarlas crecer y que desplieguen su potencia. No es cuestión de espontaneidad sino de cuidados.

3.- El socialismo, o la sociedad de transición, es *el poder de los trabajadores*. No tiene ninguna relación con el desarrollo de las fuerzas productivas, como ha afirmado cierto marxismo economicista. Tampoco se relaciona con la eliminación de actividades mercantiles o con la circulación de dinero, aunque estas actividades no pueden ser las centrales y deben estar acotadas. La recuperación de los medios de producción y de cambio es un requisito previo fundamental, pero insuficiente.

En las experiencias históricas, salvo períodos breves, el poder ha sido ejercido –en los países donde se produjeron revoluciones– en nombre de los trabajadores (campesinos, obreros, profesionales…), pero no por ellos de forma directa. Por eso creo que el aspecto central de la nueva sociedad es el autogobierno en todo nivel, de los sectores populares: en sus comunidades y ejidos, en municipios y territorios rurales y urbanos. El mundo nuevo puede asumir la forma de una amplia red de autogobiernos locales conectados entre sí a través de formas poco jerarquizadas o, mejor con jerarquías bajo control de los autogobiernos.

El funcionamiento cotidiano de las juntas de buen gobierno zapatistas, que administran territorios poblados por decenas de miles de personas, hacen rotar al equipo de gobierno (integrado por hasta 25 personas) una vez a la semana. Los tres niveles de la autonomía (ejidos, poblados o comunidades; municipios y regiones) se rigen por el criterio de la mayor participación posible en la toma de decisiones, incluso en temas más complejos como impartir justicia.

La red de autogobiernos locales es probablemente la imagen más adecuada del tipo de sociedad que buscamos, de un Estado centralizado que posee en sus manos no sólo el monopolio de la violencia legítima sino del conjunto de los medios de producción y de

cambio. Este Estado tendrá un poder abrumador por encima de la sociedad y puede ser el núcleo de una nueva clase dominante, ya no a partir de los propietarios del capital (que ya no existen) sino de los gestores o administradores instalados en la parte superior del aparato estatal.

Un poder que logra "instituir, de forma duradera, el monopolio de la coerción, de los impuestos, de la educación pública, de la liturgia del poder y de la legitimidad político-cultural" (García, 2017: 47), o sea "la constitución de un Estado revolucionario que vaya monopolizando las decisiones en detrimento del disperso y debilitante democratismo social" (García, 2017: 52), termina siendo –como creo que demuestra la experiencia histórica–, en un fin en sí mismo. Aunque García Linera defiende la propuesta de un Estado concentrado frente a las viejas clases dominantes y desconcentrado frente a los trabajadores, la realidad indica que la inercia y la propia cultura política que emana del ejercicio de tal tipo de poder, terminan lastrando las mejores intenciones de transformación social.

Si pensamos que el capitalismo es una economía (la ley del valor es el núcleo del capitalismo, sostiene García Linera), razonaremos que el socialismo es también una economía. Pero si consideramos que el capitalismo es poder (Öcalan), el núcleo del socialismo es la lucha social y de clases. "Si todos intervienen realmente en la dirección del Estado el capitalismo no puede conservar su dominio", escribe Lenin en *El Estado y la revolución* (Lenin: t. XXVII: 108). Desde el momento que el pueblo armado toma en sus manos la gestión del Estado, o por lo menos la inmensa mayoría de los trabajadores lo hacen, "comienza a desaparecer la necesidad de todo gobierno en general" (Lenin: t. XXVII: 109). Es exactamente la imagen que tenemos de las juntas de buen gobierno y del entramado de poderes zapatistas, que he optado por denominar como "poderes no estatales" (Zibechi, 2015).

Por lo tanto, aquí el núcleo es la dirección concreta de los asuntos concretos, no un modo de producción, ni la economía en su sentido más amplio. Como sabemos, en la experiencia soviética la dirección de las empresas recayó en un director, del mismo modo que se profesionalizaron los mandos superiores de las fuerzas armadas, y así en todos los aspectos de la vida en sociedad. Esto va en sentido contrario del socialismo, reproduce las lógicas capitalistas con el argumento de la eficiencia.

Finalmente, una pregunta. ¿Cómo inciden las luchas sociales de estos años, en particular los movimientos feministas y los pueblos originarios, en nuestra comprensión del capitalismo y sus opresiones, de la revolución y del mundo nuevo que deseamos construir?

La lucha de las mujeres y de los pueblos originarios han transformado mi concepción del capitalismo, de las formas de lucha y del tipo de sociedad que podemos construir. Hoy comprendemos la importancia del patriarcado y del colonialismo como dos ejes centrales en la dominación capitalista, porque las luchas feministas, negras e indígenas consiguieron visibilizar opresiones que estaban naturalizadas en el sistema. Pero el activismo de estos sujetos colectivos, además de desnudar opresiones, nos están diciendo que quieren autogobernarse y que no están dispuestos a ceder a otros el

control sobre sus vidas, aunque sea con las mejores intenciones y los más acertados discursos.

*****

Para finalizar, quisiera apuntar que las tradiciones que influyen en los movimientos anti-sistémicos son plurales, o sea, no se inscriben exclusivamente en la tradición emancipatoria occidental sino, de modo significativo, en las tradiciones revolucionarias indígenas y populares latinoamericanas. Las tradiciones occidentales de cuño marxista, anarquista y socialdemócrata forman parte de un paradigma racional, en sintonía con la Ilustración, centradas en el concepto de ciudadano y en los derechos humanos individuales. A diferencia de los procesos encabezados por los criollos, los indios se han inspirado en sus propias tradiciones. Las revoluciones panandinas de 1780 encabezadas por Tupac Amaru y especialmente por Tupac Katari, no se inspiraron ni en la revolución francesa, ni en la haitiana, y pertenecen a otra genealogía que los procesos que promovieron las independencias criollas. Los rebeldes de 1780 sustentaron sus demandas y acciones en sus tradiciones comunitarias y como pueblos, en las prácticas asamblearias, descentralizadas y en el tradicional sistema de cargos rotativo o por turnos (Thomson, 2006).

Quiero decir que existe una genealogía rebelde y emancipatoria no ilustrada ni racionalista, que aunque no ha merecido mayor atención de las academias y de los partidos de izquierda, está en la raíz del pensamiento y las prácticas "otras" de una porción sustancial de los oprimidos de este continente. Esas genealogías otras, se plasman de alguna manera en los conceptos de *Sumak Kawsay*, Buen Vivir, *o Suma Qamaña*, Vivir Bien, que los quichuas ecuatorianos y los aymaras y quechuas bolivianos han hecho incorporar a las nuevas constituciones. "Vida límpida y armónica", o sea vivir de manera que se establezca una relación armoniosa entre los seres humanos y, por lo tanto, entre ellos y la naturaleza, ya que no puede haber diferencia entre el modo como las personas se relacionan entre sí y como lo hacen con el espacio donde viven.

Se trata de una ruptura radical con la cultura occidental, con las ideas de progreso y desarrollo, con las propuestas de crecimiento y consumo ilimitados que no son otra cosa que la perpetua acumulación de capital y de poder en un polo de la sociedad. Pero es también una ruptura con la modernidad, con el colonialismo y el eurocentrismo. La crisis civilizatoria que estamos viviendo nos sugiere que los instrumentos analíticos con que contamos para comprender y analizar la realidad ya no son confiables, porque son conocimientos de matriz colonial (como la relación sujeto-objeto en la que están sustentados) que se limitan a consagrar el actual patrón civilizatorio como algo natural e impiden pensar en formas de vivir diferentes. Vivir Bien o el Buen Vivir es un arte guiado por principios y una alternativa de vida frente a la civilización de la muerte, no una lista de demandas que puedan formularse como derechos de los ciudadanos y deberes de los

estados. Un arte que supone armonía con la naturaleza, considerada como una madre de la cual dependemos y con la cual no podemos establecer una relación de competencia o dominio.

En los sectores populares urbanos anida también una cultura diferente a la hegemónica, que tiene fuerte influencia en los movimientos urbanos, que ha sido abordada desde diversos ángulos, que abarcan desde los curas villeros argentinos hasta análisis más académicos de los barrios populares venezolanos. Ellos vienen advirtiendo la existencia de una cultura urbana asentada en una potente sociabilidad (anclada en el estar o "estar-siendo") donde la relacionalidad social es determinante y capaz de conformar un mundo de vida popular con características muy diferentes a la sociedad hegemónica, incluyendo relaciones económicas por fuera del mercado.

Las tradiciones indias junto a las urbano-populares, de las que forman parte las culturas afros, las rurales, cristianas de base y también indígenas, conforman un conjunto de referentes éticos y simbólicos, algo así como los "usos y costumbres" de las rebeldías de los de abajo, que están presentes en muchos movimientos antisistémicos. No se trata de que exista un paradigma emancipatorio similar pero diferente al occidental sino algo diferente: un sustrato de tradiciones rebeldes, múltiples y no unificadas, practicadas y no teorizados, que están alimentando los modos y formas de los insubordinados de hoy. Por cierto, los movimientos inspirados en esas tradiciones no excluyen las que los movimientos antisistémicos han heredado de la revolución francesa y de las revoluciones posteriores, sino que las enriquecen así como están, en algunas ocasiones, abiertos a recibir las propuestas occidentales. Tal es el caso de la liberación de la mujer, tensión que no está presente ni en las tradiciones latinoamericanas indias ni en las urbano-populares.

Por el contrario, en éstas no existe nada parecido a la *tabula rasa* heredada de la Ilustración, ni la separación entre teoría y acción, ni siquiera entre estrategia y táctica, toda vez que en las culturas originarias no existe una división entre medios y fines.

Los tres aspectos mencionados nos permiten poner en debate el concepto de movimientos sociales, de cuño eurocéntrico. En los países centrales los movimientos sociales y antisistémicos actúan en el seno de una sociedad que pretenden cambiar, y sus debates se han focalizado en cómo conseguir los objetivos que se proponen, así como en las formas de acción y de organización. En América Latina podemos observar que los movimientos antisistémicos están empezando a convertir sus espacios en alternativas al sistema dominante, por dos motivos: los convierten en espacios simultáneos de supervivencia y de acción política, y construyen en ellos relaciones sociales no capitalistas. La forma como cuidan la salud, como se autoeducan, como producen sus alimentos y como los distribuyen, no es mera reproducción del patrón capitalista sino que –en una

parte considerable de esos emprendimientos– vemos una tensión para ir más allá, cuestionando en cada uno de esos aspectos las formas de hacer heredadas.

Observamos entonces que en América Latina no existe "una" sociedad sino dos???, más o menos separadas y diferenciadas, en cuya formación el hecho colonial parece haber tenido un papel determinante. En esa fractura actúan los movimientos antisistémicos más importantes. El control territorial que ejercen ha sido la clave de bóveda que les permite crear sus pequeños mundos de relaciones sociales no capitalistas y de poderes no estatales en el seno del mundo de los oprimidos. En cinco siglos los movimientos de los de abajo han transitando un largo camino: de la re-apropiación de la tierra y el espacio a la creación de territorios; de la creación de nuevas subjetividades a la constitución de sujetos políticos nuevos y diferentes respecto a la vieja clase obrera industrial sindicalizada y a los partidos que la representaban; de la desocupación a la creación de nuevos oficios para dar paso a economías contestatarias. Este largo proceso no ha sido, a mi modo de ver, reflexionado en toda su complejidad y aún no hemos descubierto todas sus potencialidades.

El aspecto central de este debate es si efectivamente existe un sistema de relaciones sociales que se expresan o condensan en un territorio. Eso supone ingresar al análisis de los movimientos desde otro lugar: no ya las formas de organización y los repertorios de la movilización sino las relaciones sociales, los territorios y la reapropiación de los medios de producción. En este tipo de análisis aparecerán nuevos conceptos como autonomía, comunidad, poderes no estatales, entre los más destacados. Porque los movimientos antisistémicos latinoamericanos plantean tanto la superación/destrucción del capitalismo y de los estados nación, como una batalla igualmente importante por la descolonización del pensamiento y, muy en particular, del pensamiento crítico. En este sentido, los conceptos de movimientos sociales y aún de movimientos antisistémicos podrían ser complementados con propuestas y debates que han nacido al calor de la última oleada de luchas sociales, tales como "movimientos societales" o "sociedades en movimiento". Ambos conceptos buscan dar cuenta del hecho de que en los procesos de la última década lo que se ha puesto en movimiento son relaciones sociales diferentes a las hegemonizadas por el capital y los estados; o sea, no sólo se ha movilizado una parte de la sociedad sino una sociedad distinta, entretejida por relaciones sociales no capitalistas.

Lo anterior implica modificar nuestras hipótesis heredadas acerca de la revolución y el cambio social. O, mejor, recuperar algunas de las más brillantes intuiciones de los fundadores del socialismo, como la que delineara Marx en su balance sobre la Comuna de París. Los cambios los producen los movimientos antisistémicos, pero no porque modifiquen solamente la relación de fuerzas en la sociedad –que la modifican de hecho– sino porque en ellos nacen-crecen-germinan formas de lazo social que son la argamasa del mundo nuevo. No ya "el" mundo nuevo, sino brotes de ese mundo. Marx aseguraba que los obreros no

tienen utopías prefabricadas para poner en práctica, ni tienen que realizar sus ideales, sino “dar suelta” a los elementos de la nueva sociedad que la vieja sociedad burguesa lleva en su seno. Su concepto sobre la revolución como partera de la historia va en el mismo sentido.

Ese mundo “otro” existe ya de alguna manera en el seno de los movimientos antisistémicos. Buena prueba de ello son las Juntas de Buen Gobierno en Chiapas, los asentamientos sin tierra en Brasil y las cientos de fábricas recuperadas por sus obreros, por mencionar apenas tres casos. Al parecer, una parte de los movimientos latinoamericanos, como lo ha señalado el subcomandante insurgente Marcos, estarían ensayando una nueva forma de hacer política, abajo y desde abajo, por fuera de las instituciones estatales que ya no pretenden ocupar aunque siguen aspirando a destruirlas para, en línea con Marx, “dar suelta” (expandir, esparcir) el mundo nuevo que ya late en el corazón de los movimientos.

Textos citados

Arismendi, Rodney (1970) *Lenin, la revolución y América Latina*, Montevideo, Ediciones Pueblos Unidos.

Asociación de Cabildos Indígenas de Toribío, San Francisco, Tacueyó del Proyecto Nasa (2007) “Proyecto Nasa: un sueño para continuar con las raíces en la tierra”, Toribío.

Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca-ACIN (2012) “Tejido Económico Ambiental” en https://nasaacin.org/tejidos-y-programas/tejido-economico-ambiental/ (Consulta 29/08/2020).

Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca-ACIN (2007) “Proyecto Nasa: Resguardos de Toribío, San Fransisco y Tacueyo”, en https://www.grupotortuga.com/Proyecto-Nasa-Resguardos-de (Consulta 30/08/2020).

Asociación Indígena del Cauca, “Trueque en los Kokonukos”, https://www.facebook.com/aicprensa/videos/196515328266539/ (Consulta, 14/05/2020).

Bellani, Orsetta (2020) “Así se cuidan de covid-19 en territorio zapatista”, en https://ecuadortoday.media/2020/07/18/asi-se-cuidan-del-covid-19-en-territorio-zapatista/ (Consulta, 11/10/2020).

Bettelheim, Charles (1976) *Las luchas de clases en la URSS. Primer período (1917-1923)*, Madrid, Siglo XXI.

Braudel, Fernand (1985) *La dinámica del capitalismo*, Madrid, Alianza.

Braudel, Fernand (1984) *Civilización material, economía y capitalismo. 3 E tiempo del mundo*, Madrid, Alianza.

Briy, Aanya (2020) "Zapatistas: lecciones de auto-organización comunitaria", en https://www.opendemocracy.net/es/zapatistas-lecciones-de-auto-organizacion-comunitaria/ (Consulta, 11/10/2020).

Cecosesola (2003) *Buscando una convivencia armónica*, Barquisimeto.

Consejo Regional Indígena del Cauca-CRIC (2017) "Trueque comunitario realizaron las comunidades indígenas de Corinto", en https://nasaacin.org/trueque-comunitario-realizaron-las-comunidades-indigenas-de-corinto/ (Consulta, 30/08/2020).

Consejo Regional Indígena del Cauca-CRIC (2020) "Primer trueque de semillas propias e intercambio de productos en el norte del Cauca", en https://www.cric-colombia.org/portal/primer-trueque-de-semillas-propias-e-intercambio-de-productos-en-el-norte-del-cauca/ (Consulta 30/08/2020).

Consejo Regional Indígena del Cauca-CRIC (2015) "Guardia Indígena", en https://www.servindi.org/actualidad/123279 (Consulta 11/09/2020)

Engels, Federico (1976) [1873} *Contribución al problema de la vivienda*, Madrid, Akal.

EZLN (2013d) "Gobierno Autónomo I. Cuaderno de texto del primer grado del curso La Libertad según l@s Zapatistas"**.**

Fernández Christlieb, Paulina (2014) *Justicia Autónoma Zapatista Zona Selva Tzeltal*, México DF, Ediciones Autómomas.

Forbis, Melissa (2011) "Autonomía y un puñado de hierbas", en Baronnet, Bruno, Mora Bayo, Mariana y Stahler-Sholk, Richard, Luchas "muy otras". Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas, México: Universidad Autónoma Metropolitana.

García Linera, Álvaro (2017) *¿Qué es una revolución?,* La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Kwe'sx Toritrucha (2017) "Pisicultores del territorio ancestral de Toribío" en https://kewextoritrucha.wordpress.com/2017/08/28/pisicultores-del-territorio-ancestral-de-toribio-kwesx-toritrucha/ (Consulta 29/08/2020).

Lenin, V. I. (1976) *Obras Completas*, Madrid, Akal.

Mao Tse Tung (1974) "Sobre la nueva democracia", en Obras Escogidas, t. II, Madrid, Akal, pp. 353-400.

Mao Tse Tung (1976) *La construcción del socialismo en China*, Buenos Aires, Pasado y Presente.

Mandel, Ernest (1973) *La burocracia,* Buenos Aires, Schapire Editor.

Muñoz, Gloria (2009) "Insólito banco anticapitalista en la Selva Lacandona", 1 de octubre en https://desinformemonos.org/insolito-banco-anticapitalista-en-la-selva-lacandona/ (Consulta 4/10/2020).

Öcalan, Abdullah (2017) *Civilización capitalista. La era de los dioses sin máscara y los reyes desnudos*, República Bolivariana de Venezuela, Fondo Editorial Ambrosía.

Quijano, Aníbal (2000a) "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso pp. 201-246.

Quijano, Aníbal (2000b) "Colonialidad del poder y clasificación social" en *Journal of World-System Research*, Vol. II, Nº 2, New York, Binghampton University, summer-fall, pp. 341-386.

Quijano, Aníbal (2014) "El trabajo al final del siglo XX" en *Cuestiones y Horizontes. Antología esencial*, Buenos Aires, Clacso, pp. 263-284.

Richer, Madeleine y Alzuru, Ignacio (2004) "Intercooperación y economía solidaria: análisis de una experiencia venezolana", *Cuadernos de Desarrollo Rural*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, No. 52, pp. 103-127.

Salete Caldart, Roselí (2000) *Pedagogía do Movimento Sem Terra*, Petrópolis, Vozes.

Stahler-Sholk (2011) "Autonomía y economía política de resistencia en Las Cañadas de Ocosingo", en Baronnet, Bruno, Mora Bayo, Mariana y Stahler-Sholk, Richard, *Luchas "muy otras". Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, México, Universidad Autónoma Metropolitana.

Thomson, Sinclair (2006) *Cuando sólo reinasen los indios*, La Paz, Aruwiyiri.

Wallerstein, Immanuel (1998) "Marx y el subdesarrollo", en *Impensar las ciencias sociales*, México, Siglo XXI, pp. 167-186.

Zibechi, Raúl (2018) "Los pueblos en defensa de la vida y el territorio", en *Estado del Poder 2018*, Transnational Institute en https://longreads.tni.org/es/estado-del-poder-2018/vida-y-territorio (Consulta 29/08/2020).

Zibechi, Raúl (2017) *Movimientos sociales en América Latina. El "mundo otro" en movimiento*, Bogotá, Desdeabajo.

Zibechi, Raúl (2015) Descolonizar el pensamiento crítico y las rebeldías", México, Bajo Tierra.

Diálogos imaginarios con Öcalan. Actualizando el pensamiento crítico[13]

Las generaciones que accedimos a la vida política en la década de 1960 tuvimos el privilegio de asistir a un mundo convulsionado, con cambios permanentes e imprevisibles, con crisis abruptas y virajes extraordinarios. En palabras del historiador Eric Hobsbawm, vivimos tiempos interesantes. Vivimos los tiempos de la revolución cubana (1959), de la guerra del pueblo de Argelia contra el ocupante francés (1954-1962), de la heroica resistencia del pueblo vietnamita que enseñó al mundo que aún la mayor potencia militar de la historia podía ser derrotada.

Algunos hechos de aquellos años también nos marcaron con particular potencia, como la maravillosa movilización de los afroamericanos en Estados Unidos contra las leyes de segregación racial; o el movimiento encabezado por el partido Panteras Negras, el más radical y consecuente de aquellos turbulentos años. La revolución cultural en China parecía un viento fresco contra las burocracias que, en nombre del socialismo, se habían aferrado al poder en toda Europa del Este y en la Unión Soviética, y comenzaban a mostrar las uñas en la tierra de Mao. Porque enseñaba que sólo movilizando al pueblo, podían ponerse límites a una burocracia que se convertía en nueva clase dominante. Los jóvenes de Praga desafiando en las calles a los tanques del Pacto de Varsovia, se pronunciaron en la misma dirección que los jóvenes chinos que agitaban el libro rojo.

Toda una generación de rebeldes nacimos a la vida política en medio de este conjunto de movimientos que no dejaron nada en su lugar, si lo miramos con la perspectiva del tiempo. Una característica de los movimientos de la década de 1960, y de la revolución mundial de 1968, es que comenzaron en la periferia del sistema-mundo y tuvieron su caja de resonancia en el centro. Los hechos de París en mayo de 1968, así como las grandes manifestaciones estudiantiles en los campus de las universidades de Estados Unidos, no hubieran sido posibles sin Argelia ni Vietnam, por ejemplo, pero tampoco sin la matanza de la Plaza de Tlatelolco, el 2 de octubre de 1968 en México.

Esto es importante porque la historia nos enseña que los movimientos profundos comienzan siempre en las periferias, para trasladarse luego al centro, aunque la cultura eurocéntrica tiende a visibilizar sólo estos últimos. El subcomandante insurgente Marcos lo dijo de forma muy clara: "Las grandes transformaciones no empiezan arriba ni con hechos monumentales y épicos, sino con movimientos pequeños en su forma y que aparecen como irrelevantes para el político y el analista de arriba". El zapatismo considera que los cambios en la historia no provienen de "plazas llenas o muchedumbres indignadas", sino de los colectivos que se organizan y se coordinan "abajo y a la izquierda, y construyen otra política"[14].

---

[13] Publicado en *Building Free Life. Dialogues with Öcalan*, Oakland, PM Press, 2020.

[14] "Coloquio Aubry. Parte I. Pensar en Blanco", 13 de diciembre de 2007 en http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2007/12/13/conferencia-del-dia-13-de-diciembre-a-las-900-am/

Me parece de suma importancia porque mucho antes de conocer el actual movimiento del Kurdistán, hubo cambios pequeños que no habían sido advertidos por la inmensa mayoría de las personas que nos consideramos anti-capitalistas, y sólo los tomamos en cuenta cuando aparecen en los grandes medios. En este caso, recién lo advertimos desde América Latina cuando a mediados de la década de 2010 se consolida el autogobierno en Rojava y los medios recogen esta nueva realidad. Es evidente que aún nos falta mucho trabajo interior y colectivo para seguir descolonizando y des-patriarcalizando nuestro pensamiento crítico.

No debemos olvidar que en aquellos años 60, el sentido común de los rebeldes era el marxismo-leninismo, con algunos apellidos agregados que podían ir desde el estalinismo al maoísmo y el trotskismo. Aunque aguce la memoria, no puedo recordar a ninguno de mis compañeros haciendo críticas al pensamiento de Marx, aunque debo reconocer que algunos se habían formado en las comunidades eclesiales de base que a comienzos de los 70 ya tenían una existencia importante en el Río de la Plata.

En la primera reunión política a la que asistí, un sábado soleado de otoño en la Facultad de Arquitectura de Montevideo, la compañera que presidía la reunión del pequeño grupo de pre-militantes, colocó sobre la mesa un libro titulado "Manifiesto del Partido Comunista". Aunque la media docena que participamos en aquel evento iniciático apenas nos conocíamos del centro de estudios secundarios, a nadie nos sorprendió que la compa dijera: "Debo suponer que todos somos socialistas".

Era el sentido común de la época. No el único, por cierto. "Ser como el Che", la frase que lo decía todo, era mucho más que el respeto al ícono revolucionario del momento, caído un año antes en combate. Era una promesa de vida, de dar la vida si era necesario, por la revolución que traería felicidad y bienestar al mundo. Repetíamos "ser como el Che" como un mantra ante cualquier dificultad, y hasta por costumbre. Así de arraigado estaba el sentimiento de luchar con las armas en la mano contra el enemigo.

Imagino que en Turquía tendrían otras frases-fetiches para levantar los ánimos, dispersar los temores y fortalecer el espíritu de combate. Me gustaría conocerlas, aunque debo suponer que se relacionarían con la historia del pueblo kurdo, con la infinidad de héroes y heroínas que ha dado aquella lejana tierra.

Podríamos incluso hacer un juego imaginario. "Nosotros gritábamos por Cuba y contra el imperialismo. ¿Ustedes?".

Imagino que las consignas serían contra el régimen turco, con esa sucesión de golpes de Estado que dieron los militares con extraña puntualidad: 1960, 1971, 1980…. Me sorprenden las coincidencias. En nuestra Sudamérica, por no decir en toda América Latina, se sucedieron los golpes de Estado, los encarcelamientos masivos y las torturas, las desapariciones y los grupos paramilitares, diferentes y similares a la vez a los Lobos Grises que asesinaban militantes de izquierda en Turquía.

También debe haber unas cuantas diferencias que en algún momento me gustaría conocer. Me refiero a las historias largas, a qué se siente ser parte de un pueblo sin Estado, algo que las corrientes políticas a las que pertenecimos en los 70 no habían

teorizado, porque el sentido común decía que no era posible ni deseable una revolución que no estuviera focalizada en el Estado (para tomarlo o aniquilarlo).

Lo que más me impresiona del pensamiento de Öcalán, es su capacidad de cambiar siendo fiel a los objetivos. Me explico: aún los sabios de mi/nuestra generación, han mostrado lo difícil que es moverse de lo aprendido, lo resistentes que son las ideas que interiorizamos en nuestra juventud. Con razón, Fernand Braudel (a quien Apo cita en varias ocasiones), dijo alguna vez que "los marcos mentales también son prisiones de larga duración". Superar esos marcos teóricos requiere mucha valentía intelectual y mucha honestidad, porque es tanto como mirarnos al espejo y reconocer las limitaciones de nuestro pensamiento y de nuestros movimientos.

Tengo la mayor estima por la trayectoria de Öcalan. Porque no se conformó en repetir una y otra vez lo aprendido. Porque tuvo el valor de dar un giro, o varios, cuando las cosas ya no estaban funcionado según los viejos patrones del marxismo-leninismo. Por no haber naufragado en la ortodoxia. ¿Acaso Lenin no fue un heterodoxo respecto a Marx? ¿Y Mao no lo fue respecto a Stalin? Superar la ortodoxia no es una cuestión meramente teórica, sino relacionada con la ética, con el apego a la verdad y al pueblo.

No es una cuestión teórica porque no tiene el menor sentido aferrarse a un conjunto de ideas adquiridas en un contexto determinado y seguirlas repitiendo cuando ese contexto ha cambiado. Para los revolucionarios, a diferencia de los académicos, las ideas no son un fin en sí mismo, no defendemos ciertas ideas para darnos importancia o para que nos reconozcan como intelectuales. Las ideas son apenas medios. El único fin es el pueblo, la gente común, los de abajo, o como queramos denominar a las personas reales con las cuales nos hemos comprometido.

Cuando los zapatistas eran unas pocas decenas de combatientes y tomaron el primer poblado, se dirigieron a sus habitantes, en un diálogo que muestra cómo las teorías pueden ser un obstáculo para trabajar con el pueblo:

"¿Qué les decías?", le pregunta la periodista al sub Marcos.

"Pues los absurdos que habíamos aprendido, que el imperialismo, la crisis social, la correlación de fuerzas y la coyuntura, cosas que no entendía nadie, por supuesto, y ellos tampoco. Eran muy honestos. Les preguntabas: "¿Entendiste?", y te decían: "No". Tenías que adaptarte", relata Marcos[15].

Le decían que sus palabras eran "muy duras", y entonces decidieron hablar de la historia de México, pero haciendo una historia indigenista, centrada en gentes como ellas. Fueron los combatientes de origen indígena los que comenzaron a explicar la historia del país. Se apropiaron de su propia historia, porque hacían de traductores mientras, dice Marcos, "nosotros estábamos de espectadores". El paso siguiente fue aprender a escuchar, porque no sólo hablaban de otros modos sino que "sus referentes,

---

[15] "Entrevista con Carmen Castillo, octubre de 1994", en *Contrahistorias* Nº 20, agosto de 2013, p. 63.

su marco cultural, eran otros". El resultado fue que nació un híbrido, producto de un choque en el cual "afortunadamente, creo yo, perdimos".

Lo que salió derrotado de ese encuentro, fue una ortodoxia de cuño eurocéntrico y patriarcal. Es una derrota necesaria y es producto del arraigo en el pueblo.

En el caso de Öcalán, quiero destacar la importancia de haber asumido el papel de las mujeres, de haber colocado el patriarcado en un lugar central como modo de dominación estrechamente enlazado con el capitalismo y el colonialismo. Se trata e un cambio profundo dentro del pensamiento crítico, porque ni en los años 60 ni en los 70 teníamos esa mirada del mundo, no concedíamos a las mujeres un lugar central. Tampoco lo ocupaban en el marxismo ni en el leninismo, ni siquiera en otras vertientes posteriores. Por lo que conozco, el movimiento revolucionario kurdo es el que está trabajando la cuestión de las mujeres con mayor profundidad, de tal modo que el tema de la opresión femenina atraviesa todo el movimiento, todas sus facetas y actividades.

Luego de estas consideraciones ético-políticas, que son las más importantes, quisiera abordar algunas de las ideas de Öcalán que pudimos conocer a través de sus obras desde la prisión de Imrali.

Ciertamente, es muy difícil sintetizar sus ideas y sus aportes a los movimientos revolucionarios del mundo, por la enorme diversidad de temas que aborda, por la amplísima mirada de su análisis pero, sobre todo, por haber tomado como punto de partida tanto el rechazo a la civilización capitalista como al atajo que significó el socialismo real.

Esta es una de las claves de la profunda radicalidad de su pensamiento. Öcalán estima que la crisis civilizatoria no se puede superar ni con la restauración del fascismo ni con la del socialismo real. En contra de lo que piensan la mayoría de las izquierdas, no se trata de "volver" al socialismo estatista, mejorado con la extirpación de sus "desviaciones", sino algo mucho más profundo que pasa por crear algo nuevo, en lo teórico y en lo político. De más está decir que esta radicalidad incomoda tanto a los intelectuales clásicos como a los militantes ortodoxos.

Sin embargo, lo que llama la atención del trabajo de Öcalan en prisión, es la coherencia de su pensamiento que se rastrea de todos sus textos. Considera prioritaria la emancipación de las mujeres, la protección de la naturaleza y el control de los efectos perjudiciales de la tecnología. Esas son las principales conclusiones de su extensa reconstrucción de la historia de las civilizaciones, desde su visión centrada en la Mesopotamia, en las riberas del Éufrates y el Tigris.

El papel destacado que atribuye a la ética en la construcción de un mundo nuevo, es un punto neurálgico que puede ir de la mano de otras dos cuestiones que a menudo se dejan de lado en el campo socialista: la importancia de la individualidad (que no es sinónimo de individualismo), ya que aspiramos a una sociedad de individuos libres que es la pre-condición para que sean responsables de sus actos, y la restauración del papel de la sociedad civil, que en el lenguaje de Öcalan define como "tercer dominio".

Desde mi punto de vista, inevitablemente centrado en América Latina, Öcalan consigue avanzar sobre las teorías eurocéntricas de la modernidad capitalista, lo que es un mérito mayor que lo coloca en lugar destacado del pensamiento crítico y emancipatorio de este período histórico. Rechaza la moderna teoría de la *tabula rasa* (por al cual todo el pasado debe ser aniquilado) en la que se inspiraron desde los jacobinos hasta los bolcheviques, y se propone rescatar ese pasado como una de las fuentes de la sociedad del futuro para construir la ansiada "civilización democrática".

Esto me remite, en general, a la experiencia concreta de los movimientos indígenas de mi continente. En particular, el trabajo de reconstrucción de la historia de Öcalan me conecta con la frase de un dirigente indígena ecuatoriano, abogado quichua que está al frente de Ecuarinari, una de las más importantes organizaciones del país. "Caminamos en las huellas de nuestros antepasados", me dijo Carlos Pérez Guartambel en su pueblo, rodeado de comuneros que resisten la minería y defienden el agua y la vida.

Al igual que los movimiento indígenas latinoamericanos, el trabajo de Öcalán consigue amalgamar las tradiciones culturales de Oriente Medio con una propuesta de transformación para toda la sociedad kurda. El lugar desde el que se emite un discurso, un análisis, desde donde se elabora una teoría, debe estar localizado en algún lugar, salvo para el pensamiento eurocéntrico que tiene vocación de convertir la visión propia en verdad universal. Una historia que parte de los pueblos que habitaron la Mesopotamia, no puede sino enriquecer la historia de todos los pueblos, ya que sus particularidades suman a lo universal, como ya nos alertó medio siglo atrás Aimé Cesáire, quien se negaba tanto a perderse por "segregación amurallada en lo particular" como a disolverse "en lo universal". Su opción era por "un universal depositario de todo lo particular", como finaliza su carta a Maurice Thorez en 1956 .

Creo que tanto su pensamiento como lo que sucede en la región de Rojava en los últimos años, tiene sintonía con lo que están haciendo buena parte de los movimientos sociales latinoamericanos. En gran medida, porque unos y otros hemos sido colonizados por Occidente y nuestros pueblos debieron replegarse sobre sí mismos para sobrevivir, encerrase en sus comunidades y en sus culturas ancestrales, como "tumbas" en las que fue posible re-crear la vida.

Pueden encontrarse por lo menos tres resonancias entre estos movimientos.

La primera se refiere al Estado-nación. Diversos pueblos como los mapuche de Chile y Argentina, los nasa del sur de Colombia, los aymaras de Bolivia, los indígenas de la Amazonia y de tierras bajas, no se identifican con los estados ni pretenden obtener cargos en las instituciones estatales. Los nuevos movimientos negros en Colombia y en Brasil están siguiendo procesos similares, que los alejan del ajedrez político en el Estado-nación.

No es una cuestión ideológica. Para la mayoría de ellos, los Estados-nación no forman parte de sus historias y vivencias como pueblos, son entendidos como una imposición del colonialismo y de las elites criollas.

Los kurdos de Rojava no pretenden construir un Estado. Öcalan considera al Estado-nación como la forma de poder propia de la "civilización capitalista". Para los kurdos que comparten sus ideas, la lucha anti-estatal es más importante incluso que la lucha de clases, lo que es considerado una herejía por las izquierdas latinoamericanas que aún miran hacia el siglo XIX. Estas izquierdas siguen consideran al Estado como un escudo para proteger a los trabajadores.

De hecho, el dirigente kurdo sostiene una tesis muy cercana a la práctica zapatista. La toma del Estado, escribe Öcalan, "pervierte al revolucionario más fiel", para concluir con una reflexión que suena apropiada para recordar el centenario de la Revolución Rusa: "Ciento cincuenta años de heroica lucha se asfixiaron y volatilizaron en el torbellino del poder"[16].

La segunda resonancia está en la economía. Los zapatistas suelen burlarse de las "leyes" de la economía y no colocan esa disciplina en el centro de su pensamiento, como parece evidente en la colección de comunicados del extinto subcomandante Marcos. Öcalan, por su parte, destaca que "el capitalismo es poder, no economía". Los capitalistas utilizan la economía, pero el núcleo del sistema es la fuerza, armada y no armada, para confiscar los excedentes que produce la sociedad.

El zapatismo define al actual modelo extractivo (monocultivos como la soja, minería a cielo abierto y mega obras de infraestructura) como "cuarta guerra mundial" contra los pueblos, por ese uso y abuso de la fuerza para delinear las sociedades.

En ambos movimientos se observa una crítica frontal al economicismo. Öcalan recuerda que "en las guerras coloniales, donde se realizó la acumulación originaria, no hubo reglas económicas". Movimientos indígenas y negros de América Latina consideran, por su parte, que enfrentan un poder colonial, o "colonialidad del poder", término del sociólogo peruano Aníbal Quijano para describir el núcleo de la dominación en este continente.

En efecto, el economicismo es una plaga que contamina a los movimientos críticos, que va de la mano del evolucionismo. Una legión de izquierdistas consideran que el final de capitalismo se producirá por la sucesión de crisis económicos más o menos profundas. Öcalan se opone a esa perspectiva y rechaza la propuesta de quienes creen que el capitalismo nació "como resultado natural del desarrollo económico". Zapatistas y kurdos parecen coincidir con la tesis de Walter Benjamín que el progreso como un huracán destructivo.

En contra del modo de pensar de quienes nos hemos formado en Marx, sostiene que buena parte de los análisis de los especialistas en economía son apenas narraciones mitológicas que sientan las bases de una nueva religión: "La economía política es la teoría más falsificadora y depredadora del intelecto ficcional, creada para encubrir el carácter especulativo del capitalismo". Y coincide con Braudel en que el capitalismo es la negación del mercado por la regulación de precios de los monopolios, que impiden

---

16 Las citas provienen de "La Civilización Capitalista. La era de los dioses sin máscara y los reyes desnudos".

la concurrencia de los productores. Continuando con su caminar a contramano, rechaza que el triunfo del capitalismo haya tenido nada de revolucionario y, en este punto, coincide con el análisis de Immanuel Wallerstein cuando asegura que el capitalismo no ha sido un progreso frente a los demás sistemas históricos. Por eso sostiene que lo verdaderamente revolucionario no es cuando el trabajador lucha por sus derechos contra el patrón, sino que "se resista a ser proletario, que lucha contra el desempleo tanto como contra el status de trabajador porque esa lucha sería socialmente más significativa y ética". Recupera así la tradición más radical y anticapitalista del pensamiento crítico, tan olvidada en nuestros días.

En tercer lugar, los movimientos latinoamericanos defienden el Buen Vivir/Buena Vida que contraponen al productivismo capitalista. Las Constituciones de Ecuador y Bolivia, aprobadas en 2008 y 2009, destacaron que la naturaleza es "sujeto de derechos", cuando siempre se la consideró objeto para obtener riqueza. Entre los movimientos va abriéndose paso la idea que estamos ante algo más que una crisis del capitalismo, sino una crisis de la civilización.

El movimiento kurdo sostiene que el capitalismo lleva a la crisis de la civilización moderna occidental capitalista. Este análisis nos permite superar la ideología del progreso y el desarrollo, integra las diversas opresiones vinculadas al patriarcado y el racismo, la crisis ambiental y sanitaria, y supone una mirada más profunda y amplia de las crisis en curso.

Una civilización entra en crisis cuando ya no tiene los recursos (materiales y simbólicos) para resolver los problemas que ella misma ha creado. Por eso movimientos tan distantes, geográfica y culturalmente, siente que la humanidad está en el umbral de un mundo nuevo.

Creo que Öcalán ha ido mucho más lejos que otros militantes de nuestra generación en su crítica al marxismo pero también a Marx. Cuando escribe que la obra de Marx es tributaria de "una ofuscación mental ´ilustrada´", de cuño positivista y economicista, y que se trata de la visión del mundo a la que responsabiliza por el fracaso de siglo y medio de luchas por la libertad y por una sociedad democrática, está no sólo acertando en el análisis sino mostrando un espíritu libre que no se detiene ante nada, salvo ante lo que considera verdadero.

De ese modo recupera el espíritu insumiso del Che, cuando discutía con vehemencia con la burocracia soviética sin medir consecuencias y pasando por encima de las ataduras de la revolución con la Unión Soviética. O la mirada rebelde e indomable del subcomandante Moisés cuando analiza la construcción zapatistas de mundos nuevos y la del subcomandante Marcos cuando no hace la menor concesión a las izquierdas reformistas y progresistas.

De este modo Abdullah Öcalán nos está colocando un espejo a la generación de los 60, para que miremos de frente lo que hemos perdido en dignidad rebelde, en el altar del pragmatismo y la acomodación al sistema dominante. Las derrotas no justifican apartarse del camino, ni la cárcel es motivo para rendirse. Este diálogo con el

pensamiento y con la persistencia de Öcalán, con su capacidad para hace un giro sin perder el norte, es un ejemplo para quienes seguimos empeñados en cambiar el mundo. Algo que, nos enseña desde la prisión de Imrali, es imposible de hacer sin cambiar-nos a nosotros y nosotras, porque el cambio, como el movimiento, es uno solo y es múltiple, y no podemos no estar involucrados.

Montevideo, diciembre de 2018

La Guardia Indígena: motor de los cuidados y de las transformaciones[17]

Y seguiremos peleando

mientras no se apague el sol

Himno Nasa

Junio de 2008, vereda El Damián, resguardo de Tacueyó, en la Cordillera Central, departamento de Cauca. En el fondo de una profunda hondonada, el río Palo recoge las aguas que bajan bravas de las montañas. De sus laderas casi perpendiculares se prenden los cultivos campesinos: bananos y café, yuca, frijol, papa y maíz. Desde mediados de marzo ese año, en esta geografía quebrada se producen combates entre los guerrilleros de las FARC y el ejército que se asentó, como suele hacerlo, en el punto más alto de la montaña. Después que los soldados volaron un almacén de explosivos de la guerrilla, provocando la muerte de un indígena nasa, heridas a catorce y el derribo de las viviendas en un radio de más de cien metros, los 800 pobladores de las dos veredas vecinas, El Damián y La María, se refugiaron en la escuela rural elegida como lugar de "asamblea permanente", centro de reunión en casos de emergencia. Sobre la escuela, una gigantesca bandera blanca atada sobre una larguísima caña, pretende disuadir a los armados. Más de la mitad son niños; el resto madres y ancianos.

La Guardia Indígena acompaña a los comuneros siguiendo las instrucciones de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN), que señala en una cartilla que en casos de emergencias la población debe acudir a espacios de "resistencia indígena definidos en asamblea, espacios para la protección, la reflexión y el análisis comunitario", para resistir juntos "respetando la diversidad y la diferencia, para que la tierra del futuro sea un tejido de conciencias colectivas y de autonomías en equilibrio y armonía con todos los seres de la vida" (Zibechi, 2008).

El coordinador de las guardias de la región, Luis Alberto Mensa, de 42 años, porta un bastón de mando como único signo de autoridad, como todos los guardias que lo acompañan. Mientras recorremos la zona de conflicto, explica que "la guardia, que siempre existió entre los nasa, se vino a oficializar para hacerse visible en el 2001 a raíz de una serie de conflictos. Aquí la gente no creía que llegaría el conflicto armado porque esta era una zona histórica de las FARC, pero entraron los paramilitares y nos mataron mucha gente y las asambleas decidieron instalar guardias permanentes". Para la defensa del territorio no utilizan armas sino que promueven la formación y la

[17] Este trabajo contó con los aportes de Berta Camprubí y de Didier Chirimuscay, comunicadores residentes en territorio indígena del Cauca, a quienes agradezco su invalorable colaboración. Es mi ponencia ante el encuentro Democracia Comunal, Hernandi y Donosti, otoño de 2021.

organización para fomentar la autoprotección de las comunidades. Sus estrategias de resistencia consisten en promover la soberanía alimentaria, las alertas tempranas, las huertas comunitarias y, sobre todo, los procesos de formación entre los que incluyen asambleas permanentes de reflexión y decisión, el fortalecimiento del derecho y de las autoridades propias.

La Guardia Indígena tiene un enorme prestigio. En 2004 recibió el Premio Nacional de Paz que otorgan todos los años un conjunto de instituciones, desde las Naciones Unidas hasta los principales medios colombianos. En efecto, se trata de una de las experiencias más originales con que cuenta movimiento social alguno. "No somos ejércitos armados, no somos guerrilla, simplemente somos comunidad al servicio de las comunidades", se define a sí misma la propia Guardia (Zibechi, 2008).

Sin embargo, a escasos metros de donde estamos, debajo de los bananos ya no se ven cafetales, sino plantaciones de coca que crecen en las laderas soleadas a más de dos mil metros de altitud y son, de hecho, el principal cultivo visible. Más que una contradicción, propongo reflexionarla como una radical ambigüedad del movimiento indígena colombiano, que atraviesa todas sus manifestaciones, sus estructuras organizativas y limita la enorme potencia creativa del movimiento. No la hoja de coca, sino la dependencia del capitalismo y del Estado, que atraviesan todo el proyecto indígena del Cauca pero no lo condicionan, lo tensionan y ponen a prueba su potencial emancipatorio.

***

El Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) fue fundado el 24 de febrero de 1971, en el marco de una extensa lucha por la recuperación de tierras y por la liberación del *terraje*[18]. En ese momento federaba a siete cabildos, mientras que 50 años después está constituido por 115 y once asociaciones de cabildos de los ocho grupos étnicos reconocidos, que están establecidos en 26 de los 39 municipios del Cauca y agrupados en nueve zonas.

Los 84 territorios indígenas o resguardos del Cauca, suman 500 mil hectáreas en un departamento que tiene casi 1,5 millones de hectáreas. La población indígena rural suma alrededor de 300 mil personas, unas diez mil viviendo en ciudades. El grupo mayoritario es el nasa[19] o paez, seguido del yanacona, misak o guambiano, totoró, kokonuko y eperara, mientras los grupos inga y pubenense suman pocos miles de personas.

---

[18] Renta que pagaban los indígenas trabajando varios días a la semana o al mes para el patrón, por vivir en un terreno concedido por el hacendado, tierra que en realidad fue usurpada por los terratenientes a los comuneros.

[19] La Guardia Indígena nace entre los nasa que además de representar más del 60% de la población indígena del Cauca, es el colectivo más activo y fue cuna del movimiento.

El 2,5% de los colombianos son indígenas dispersos por toda la geografía nacional, hablan más de 60 lenguas y están agrupados en 670 resguardos. El Cauca es el departamento que presenta la mayor diversidad geográfica y cultural, su territorio limita con el Pacífico, gran parte integra la Cordillera Central, donde viven la mayoría de los indígenas, y en el Macizo Colombiano, cuna de los grandes ríos del país, en particular el Magdalena, el Cauca y el Caquetá. El 22% de su población es indígena, otro 22% es afrodescendiente y el resto son mestizos o blancos.

1. La radical ambigüedad del mundo indígena nasa

Los asesinos de la gobernadora indígena Sandra Liliana Peña Chocué fueron condenados a 60 años de cárcel. La decisión se tomó en una asamblea multitudinaria en el corregimiento de Siberia, en la zona Sath Tama Kiwe, en la que estuvieron presentes las 127 autoridades indígenas, las asociaciones y la Consejería Mayor del CRIC como jueces naturales. La audiencia pública sentenció a los dos responsables del asesinato de la "mayora" Sandra Liliana, gobernadora de la comunidad de La Laguna-Siberia, municipio de Caldono, "a pagar 60 años de cárcel sin ningún tipo de beneficio judicial". La asamblea decidió que se destruyeran las armas y el material incautado por las autoridades y la Guardia Indígena durante la investigación (Cric, 2021).

Los dos condenados son indígenas, reconocieron su delito durante la audiencia y fueron declarados culpables, de desarmonizar el territorio y la comunidad, de estar involucrados con el narcotráfico y los grupos armados. En la resolución de la asamblea, no sólo se declara víctima a la persona asesinada sino también a la familia, la comunidad del resguardo indígena La Laguna, al gobierno propio y a la pervivencia física y cultural del pueblo nasa, así como al proceso organizativo indígena.

Los asesinos dijeron que les pagaron 10 millones de pesos para asesinar a la gobernadora, el 20 de abril de 2021, de los cuales finalmente recibieron cinco millones provenientes de bandas al servicio del narcotráfico. Miembros de la comunidad aseguran que la asesinaron "por hacer control territorial, limpiar el territorio, liberar la madre tierra de los cultivos que hoy solo traen muerte y desolación". La gobernadora Sandra Liliana se caracterizaba por su claridad política en la *Minga hacia Adentro*, lo que la llevó a trabajar para destruir los cultivos de hoja de coca, lo que motivó su asesinato.

Fueron entregados a la Fiscalía General de la Nación, para su posterior reclusión en la penitenciaría de San Isidro, ubicada en Popayán, en la modalidad conocida como "patio prestado". Se trata de que el Estado le presta a la autoridad indígena sus instalaciones para que comuneros indígenas cumplan su condena. La modalidad surgió en 1999, cuando las autoridades indígenas decidieron recurrir a los establecimientos carcelarios del Instituto Nacional Penitenciario y Carcelario (INPEC) para hacer cumplir las condenas impuestas en el marco de la "justicia restaurativa" indígena (Granda, 2011).

Tradicionalmente las autoridades nasa y de otros pueblos indígenas que integran el CRIC, se guían por los preceptos de armonía y equilibrio entre las personas y la naturaleza. Cuando alguien rompe esos "principios de vida", se busca recuperar la armonía a través de ciertas prácticas espirituales o "remedios" (para remediar), pero ante el aumento de casos graves (violaciones y asesinatos), decidieron acudir a los centros carcelarios del INPEC. Entre los años 2005-2010 había un promedio de 653 indígenas encarcelados, de los cuales el 28% pertenecen al pueblo nasa. Los delitos de mayor incidencia en su orden son homicidio y rebelión.

La "justicia propia" con sus autoridades, normas y procedimientos ancestrales, fue incorporada en la Constitución de 1991, al reconocer a Colombia como un Estado multiétnico y pluricultural. El problema que quiero profundizar, es que la realidad del pueblo nasa, como componente mayoritario del CRIC, muestra "la contradicción entre la cosmovisión y la práctica en el ejercicio de la justicia propia" (Granda, 2011: 49). Esta situación ilustra, como las que aparecen a lo largo de este trabajo, la radical ambigüedad del mundo indígena del Cauca: construyen instituciones autónomas pero funcionan con recursos estatales; asumen formas propias en la educación y la salud, pero las promotoras y promotores son financiados por el Estado. Las contradicciones pueden ampliarse aún más, ya que en los resguardos indígenas abundan los cultivos ilícitos, por lo cual la presencia de grupos armados (desde disidencias de las FARC hasta narcotraficantes y paramilitares) es habitual y la Guardia Indígena encuentra enormes dificultades para ponerles límites.

2. La construcción del CRIC y de la Guardia Indígena

La fundación del CRIC se realizó sobre la base de un programa de siete puntos: recuperar la tierra de los resguardos, ampliarlos, fortalecer los cabildos indígenas, no pagar terrajes, hacer conocer las leyes sobre indígenas y exigir su aplicación, defender la historia, lengua y costumbres, y formar profesores indígenas "para educar de acuerdo con la situación de los indígenas y en su respectiva lengua" (CRIC, 1983).

El CRIC nace en una masiva asamblea de dos mil delegados de siete cabildos y otros tantos resguardos, que eligen un comité ejecutivo que no pudo funcionar por la represión de los terratenientes a su débil organización inicial. Recién su segundo congreso, en setiembre del mismo año 1971, pudo formular su programa. Su estructura organizativa cuenta con una dirección colegiada, la Consejería, que se renueva dada dos años que la definen como un "colectivo de líderes escogidas por las propias comunidades a quienes se les elige mediante una asamblea regional"

Se ha dotado de tres grandes proyectos, político, económico y cultural, que implementan programas en las áreas de educación, salud, capacitación, jurídica, comunicaciones, producción, cooperativas y fondos rotatorios; cuentan con cinco ejes trasversales: mujer indígena, jóvenes, medicina tradicional, territorio y medio ambiente. Las diversas instancias del CRIC se coordinan con la autoridades

tradicionales o mayores, con los cabildos y asociaciones de cabildos y a nivel nacional con la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC).

La unidad básica del gobierno son los cabildos, que cuentan con reconocimiento constitucional como autoridad tradicional. El cabildo es una herencia de la Colonia que "ha sido reformulado y asumido como organización propia, con autoridades nombradas colectivamente" (Sandoval, 2008: 39). Son la máxima autoridad en un resguardo y entre las comunidades que lo eligen, es el modo propio de ejercer autoridad y es una de las principales tareas que asume el CRIC desde su fundación.

Los cabildos impulsan el trabajo comunitario o mingas, han conformado organizaciones económicas independientes del Estado, fomentan la medicina tradicional, la educación y la justicia propia. El gobernador, figura colonial también, es la máxima autoridad, secundado por alcaldes, fiscal y tesorero que integran la directiva del cabildo, mientras los alguaciles representan a cada vereda o comunidad, pudiendo oscilar entre 20 y 60 integrantes, dependiendo del tamaño del resguardo.

En principio los cargos no son remunerados porque se consideran un servicio a la comunidad, aunque algunos gobernadores y miembros de la directiva perciben salario. Cuatro son los objetivos del CRIC que deben guiar a los cabildos: unidad, tierra, cultura y autonomía. Todos los cabildos cuentan con Guardia Indígena, que es considerada una pieza clave para la existencia del poder propio. Siendo la cultura un punto de partida ineludible, se proponen concretar "la autogestión y autonomía indígenas", en la convicción de que no alcanza con que la Constitución del Estado colombiano declare la aceptación de la existencia de los pueblos indígenas, porque sus propósitos "se logran mediante la lucha política y la lucha por la tierra en alianza con los demás sectores explotados y oprimidos del país" (Sandoval, 2008: 43).

En 1994 surgió la que probablemente sea la más importante asociación de cabildos indígenas en el Cauca: la ACIN, Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca. Desarrolla importantes programas de salud, educación, economía, desarrollo comunitario, jurídico y de comunicación. En 2005 la ACIN convocó a las comunidades negras y campesinas mestizas de la región a un encuentro interétnico, que resolvió la creación de "una región autónoma interétnica" en los municipios del norte del Cauca. Entre los proyectos productivos de esta asociación, destacan una estación piscícola, una procesadora de lácteos y una planta de jugos de frutas (Rudqvist y Anrup, 2013: 533).

El desarrollo educativo es notable: miles de niños y niñas acuden a 156 escuelas y han construido un centro de educación superior indígena. Se trata del Cecidic (Centro de Educación, Capacitación e Investigación para el desarrollo integral de la comunidad) dedicado a etnoeducación, economía y agroindustria. Ha creado escuelas de capacitación técnica en agroecología, artes y oficios, formación política, pedagógica y una escuela de comunicaciones.

El centro surge en 1990, cuando las comunidades de la región de Toribío recuperan un espacio de 96 hectáreas, labran la tierra, siembran y levantan cercos de noche para

evitar la represión, hasta que se la entregan al cabildo "para materializar los sueños y esperanzas comunitarias" (Yatacué, 2019: 78). Cientos de comuneros se involucraron en los trabajos para levantar las primeras edificaciones, instalar una finca productiva, espacios de artes y oficios y las áreas administrativas.

El Cecidic tiene un mandato comunitario que consiste en apoyar al pueblo nasa desde la "pedagogía del sentir, el pensar y el actuar desde el corazón" para que se formen las nuevas generaciones en su cultura, sus costumbres, su lengua y en sus territorios (Yatacué, 2016). Los principales programas de estudio son: el fortalecimiento del Sistema Educativo Indígena Propio a través de la revitalización de la pedagogía comunitaria; fortalecer la lengua nasa (*nasayuwe*); el acompañamiento comunitario para fortalecer la autonomía familiar y colectiva; investigación comunitaria y formación y capacitación para la vida digna en el territorio.

Una de las organizaciones que se fortalecen en este proceso de recuperación de la ancestralidad, la pedagogía comunitaria y "la práctica de la espiritualidad nasa" considerada como "un acto profundamente revolucionario" (Yatacué, 2019: 89), es la Guardia Indígena, entendida como uno de los núcleos del pueblo nasa, de su identidad y su proyección hacia el futuro desde el cuidado del territorio.

3. Los varios mundos que coexisten en el mundo indígena

Las llamadas "formas económicas propias" que define el CRIC, incluyen desde empresas y tiendas comunitarias, hasta asociaciones grupales y núcleos familiares, en general de pequeño o mediano tamaño, descentralizadas en la extensa geografía del Cauca, a través de las más diversas actividades: agroindustrias lácteas, ganaderas y piscícolas, minería en pequeña escala, manejo de fuentes de agua y bosques, y ecoturismo. Todas ellas son propiedad de las comunidades y son administradas colectivamente.

En las regiones que gobiernan los cabildos no existe la propiedad estatal, ni grandes empresa con alta concentración de capital fijo y trabajadores, sino la señalada combinación de unidades familiares, asociativas y comunitarias. En el municipio de Toribío, con más de 30 mil habitantes, se han puesto en marcha 70 unidades piscícolas: 51% corresponden a unidades familiares, 40% son asociativas y el 9% comunitarias (Kwe'sx Toritrucha, 2017).

La producción de truchas ha alcanzado niveles masivos, de 140 toneladas anuales, que permiten no sólo abastecer a las familias del municipio sino "exportar" a supermercados de la región e incluso al exterior. La principal productora es la empresa comunitaria Juan Tama, que además de producir 30 toneladas de truchas es la encargada de la recepción de la producción de las demás unidades, del fileteado, envasado y transporte del producto. El conjunto de unidades ha creado 109 empleos directos y 919 temporales para el proceso de evisceración.

La empresa comunitaria Juan Tama fue creada en 1997 "por la comunidad joven del resguardo", impulsada por el municipio a cargo de un indígena nasa y financiada por los tres cabildos, el "Proyecto Nasa[20] y la cooperación internacional. Me parece necesario destacar, en este punto, que pese a tratarse de una empresa "grande" (para el tamaño de la producción de un municipio pequeño), han conseguido que la gestión no escape de las manos de las comunidades. Algo similar sucede con otros emprendimientos, que se guían por los principios de respeto a la naturaleza y a la cosmovisión nasa.

Aunque los excedentes suelen volcarse hacia la necesidades del resguardo definidas por las autoridades del cabildo, en acuerdo con las comunidades, eso no implica que no existan desigualdades ni relaciones sociales capitalistas en el interior de los emprendimientos, así como sucede en todos los espacios indígenas que se definen autónomos.

El que fuera director del Cecidic, Diego Yatacué, lo explicita de forma elocuente cuando analiza los "nuevos problemas" que debe enfrentar el proceso nasa:

> Se dio libertad y derechos para la gente, pero no se educó en los deberes, por ello tenemos una alta degradación social y familiar, jóvenes sin orientación de los padres y expuestos al modernismo y al consumismo; un afán por conseguir dinero sea cual fuere su origen, sea por ejemplo: de cultivos de uso ilícito, negocios medidos por rentabilidad (aumento de consumo de agro-tóxicos), la promoción de un turismo que no ha tenido suficiente análisis sobre sus desafíos; la minería ilegal, pero legal en territorios indígenas.
>
> Una dependencia alta a programas del Estado como Familias en Acción; dependencia a los recursos del Estado para la operación del sistema de salud y educación, de los mismos cabildos indígenas, entre otros.
>
> En síntesis una falsa autonomía de las familias y personas que, por contar con el dinero suficiente para comprar su equivalente, piensan que han logrado superar la pobreza, las necesidades y ven la comunitariedad, la autoridad indígena y hasta la del Estado como obstáculos, como verdaderos enemigos (Yatacué, 2019: 80).

Sin embargo, durante la pandemia esta "radical ambigüedad" del mundo indígena continuó moviéndose, tal vez de forma más acelerada. La difusión de las "ferias de trueque", forma de intercambio de productos y saberes entre diversas comunidades y regiones, es una de las manifestaciones más vigorosas durante los primeros meses de la pandemia. El trueque es una de las prácticas de lo que denominan como "economía propia", en el marco de la economía comunitaria que definen como "autonomía para la vida", que consiste en mantener la armonía con la naturaleza con el objetivo de "vivir en alegría, disfrutar la armonía donde se conjuga lo material y lo espiritual, la energía y

[20] Este Proyecto surge en Toribío en 1980, "para dar respuesta a la división que se presentaba entre los resguardos de Toribío, Tacueyó y San Francisco, alentada por cuestiones políticas e intereses partidistas que impedían el avance de la organización y el reconocimiento de los valores como pueblo indígena" (ACIN, 2007). Fue el primero de los varios planes de vida que se dotaron algunos cabildos.

el cosmos, el *tul* (huerta) y los sitios sagrados, el ordenamiento natural y los mandatos comunitarios" (ACIN, 2012).

Durante la pandemia el CRIC decidió una *Minga Hacia Adentro*, con el objetivo de fortalecer la comunidades a través de la armonización entre personas y con la naturaleza, profundizar la autonomía alimentaria, diversificar los cultivos y revitalizar las autoridades propias. Cerraron el territorio movilizando 7.000 Guardias Indígenas que controlan 70 puntos de ingreso y salida de los resguardos. Consideran que el trueque es una alternativa económica y política anti-neoliberal. Un miembro de la Asociación de Cabildos Ukawe's' Nasa C'hab, explica: "Se hace trueque entre productos de los diferentes climas, se establecen puntos de encuentro y de intercambio, en los que prima la necesidad, no el valor porque no se trata de intercambiar equivalencias sino lo que se necesita" (Zibechi, 2020a: 100).

El trueque es una práctica ancestral, pero además es un modo de solidaridad y reciprocidad que permite fortalecer la economía propia. Como puede apreciarse, el no uso de dinero, el intercambio entre productos de tierras frías y de tierras calientes, no por equivalencias (un kilo por un kilo) sino primando las necesidades, implica que están potenciando relaciones sociales no capitalistas. Del mismo modo, las familias se organizan para enviar alimentos a los indígenas que viven en ciudades, quienes les retribuyen no con dinero, sino con productos de higiene y aseo que no producen las comunidades. Estamos hablando de procesos que encararon miles de familias que intercambian con las ciudades cientos de toneladas de alimentos, en una relación que apunta a potenciar la solidaridad y las prácticas no mercantiles, en la medida que "el trueque nos ayuda a romper la dinámica del individualismo y fortalece lo comunitario" (Zibechi, 2020a: 101).

El trueque no debe reducirse a una práctica económica, ya que abundan los intercambios de saberes, encuentros donde se pone en juego "nuestro ejercicio de gobernabilidad territorial, espiritual, económico y social para la pervivencia como pueblos indígenas" (CRIC, 2020). Las ferias de trueque incluyen música andina, obras de teatro, danzas y bailes, rituales de armonización y "trueques educativos", con el objetivo de fortalecer los usos y costumbres, entre ellos la economía propia, la justicia propia y la reflexión sobre las prácticas culturales de las comunidades.

En esta situación, los pueblos del Cauca vuelven a considerar el trueque como una estrategia de resistencia al sistema capitalista como hicieron durante mucho tiempo, aunque tendía a debilitarse. Pretendo enfatizar que las prácticas van cambiando, que las relaciones sociales no son inmutables y se modifican al calor de situaciones nuevas y extremas, a las que las comunidades responden con base una cultura, una historia y una identidad concretas.

Algo similar está sucediendo respecto a las formas de elección de autoridades en algunos resguardos. Desde hace varios años, por los menos en el norte del Cauca, se viene abandonando la práctica electoral tradicional de elegir a gobernadores y demás autoridades por listas mediante una campaña de propaganda, similar a la que se utiliza para elegir representantes estatales. En su lugar, empiezan a elegirse personas con

criterios “espirituales”. Cada vereda propone a la persona que considera más idónea, según los principios de cosmovisión nasa y en asamblea del cabildo los mayores eligen a los seis o siete más adecuados para ocupar cargos[21].

En efecto, en el marco del paro y la minga nacional, por lo menos cuatro territorios del Cauca decidieron retomar los criterios del “gobierno propio”. La Asociación de Autoridades Ancestrales Nasa Çxhâçxha, que impulsa estos gobiernos, sostiene que “el cabildo no es nuestro, es algo impuesto desde afuera”, por lo que en junio de 2021 realizó “un proceso de mingas de pensamiento de la mano con los mayores”, para fortalecer la autonomía a partir de la orientación espiritual de los comuneros con más experiencia (Asociación Nasa Çxhãçxha, 2021a).

En un resguardo en la región de Tierradentro, la mayoría de las personas elegidas para cargos fueron “autoridades ancestrales”, en una ceremonia realizada junto a una laguna (que tienen especial importancia en la cosmovisión nasa), donde “con un baño de armonización al ritmo de flauta y tambor, las nuevas autoridades recibieron la fuerza de los ancestros para emprender este camino lleno de retos y aprendizajes” (Asociación Nasa Çxhãçxha, 2021b). Luego danzaron en espiral “acompañados de los mayores espirituales, la guardia indígena, líderes indígenas” y otras asociaciones.

4. La Guardia Indígena como motor de la democracia comunitaria

Cuando los pueblos del Cauca, y de modo particular los nasa que son la mayoría absoluta, se refieren a la Guardia Indígena, se remontan a la historia de la resistencia de cinco siglos. “La Guardia Indígena es un proceso de resistencia que se puede mirar desde el año 1500”, explica Alfredo Muelas, coordinador de la guardia entre 1999 y 2004 (Sandoval, 2008: 47). Para otros autores, la guardia “es hija legítima del tiempo y la historia […] heredera de las seculares luchas nasa” (Murillo, 2015: 70). En todo caso, se trata de un organismo ancestral propio, “un instrumento de unidad, resistencia y autonomía étnica y territorial” (ídem).

Las referencias históricas revelan la importancia de la memoria de resistencias y luchas en la construcción de la nueva Guardia Indígena que emerge a comienzos del siglo XX, ante la permanente agresión que sufren las comunidades por parte del ejército, los paramilitares y también la guerrilla, en el marco del extenso conflicto armado colombiano.

Algunos autores periodizan hasta cinco momentos previos a la Guardia Indígena actual. El primero se registró en torno a 1500, de la mano de La Gaitana, cacica de la región Tierradentro, que lideró a miles de guerreros indígenas contra los españoles entre 1539 y 1540; el segundo momento fue protagonizado por Juan Tama en 1700, cacique de Vitoncó entre 1682 y 1718, cuya lucha dejó como legado 71 títulos coloniales por los cuales la corona española reconoció legalmente los territorios

[21] Intercambio con Berta Camprubí, 12/09/2020.

indígenas (Sandoval, 2008: 48).

El tercer momento fue la lucha de Manuel Quintín Lame a comienzos del siglo XX. Movilizó a miles de indígenas de varios departamentos para la recuperación de tierras y contra el terraje, limitó la expansión de las haciendas cuando los pueblos se levantaron en armas contra los terratenientes, reescribió la historia indígena, sufrió persecución, fue encarcelado en 108 ocasiones y se convirtió en "el primer pensador indígena" de Colombia (Vega, 2002: 101). Quintín Lame hizo escuela, sus escritos circularon de mano en mano en talleres, asambleas y círculos de lectura y su pensamiento sigue vivo hasta hoy, habiendo jugado un papel determinante en la creación de las principales organizaciones nasa, sobre todo en el CRIC y la Guardia Indígena (Quintín Lame, 2005).

El cuarto momento es precisamente la formación del CRIC, en 1971, que retoma los tres procesos mencionados. Nace en un momento de represión generalizada y de lucha de los campesinos pobres en el marco de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), en el seno de la cual los indígenas toman conciencia de su diferencia de identidad, historia y cultura. Los siete puntos del programa del CRIC hacen eco de los objetivos de Quintín Lame que había fallecido en 1967, cuando el movimiento indígena estaba en plena lucha contra el terraje (Muelas, 2005). Algunos historiadores del movimiento sostienen que "la actual Guardia Indígena es la del pasado pero en el presente", aunque "ha sufrido cambios adaptándose a las condiciones políticas, sociales, económicas y religiosas en tiempos específicos" (Sandoval, 2008: 50).

El quinto momento se produjo en la década de 1980, con la formación del Movimiento Armado Quintín Lame (MAQL). Esta organización armada guerrillera integrada por indígenas, "no buscaba tomar el poder sino que velaba por la seguridad de las comunidades indígenas contra los asesinos pagados por los terratenientes –llamados "pájaros"– y contra los brazos armados del Estado que amenazaban a las comunidades" (Rappaport, 2004: 73). Esta guerrilla nunca fue autónoma sino que el reclutamiento y la educación de los combatientes estaba íntimamente ligado a los cabildos, al punto que puede decirse que "el Quintín Lame fue otra manera de Guardia Indígena, fue la defensa armada del territorio" (Sandoval, 2008: 51).

Cuando los combatientes decidieron nombrar al grupo con el nombre de Quintín Lame, debatieron también los nombres de Juan Tama y Cacica Gaitana, lo que revela la impronta de la historia en la lucha de las comunidades. En ese momento Quintín era desconocido en las comunidades y también entre la mayoría de los dirigentes, pero el MAQL jugó un papel determinante en la "diseminación del pensamiento lamista" que ha ocurrido básicamente por vía oral (Rappaport, 2004: 87). En efecto, quienes reeditaron la obra de Lame eran miembros del MAQL, lo que evidencia que la Guardia Indígena (tanto la actual como las anteriores) juegan un papel decisivo no sólo en los cuidados comunitarios sino también en la educación comunitaria.

La Guardia Indígena actual surge hacia finales del siglo XX y se presentó "de manera visible en Jambaló en el año 2000, con la desinstalación de laboratorios para procesar

cocaína", haciendo controles nocturnos para evitar una masacre porque se trataba de confrontaciones no armadas con paramilitares, guerrillas y ejército (Sandoval, 2008: 53). Está integrada por miles de jóvenes, niños, mujeres y adultos, elegidos por sus comunidades para servir en tareas de "vigilancia, control, alarma, protección y defensa de nuestra tierra en coordinación con las autoridades tradicionales y la comunidad" (CRIC, 2015).

Se la considera "un instrumento de resistencia, unidad y autonomía en defensa del territorio", no como un mecanismo policial sino como "un mandato de las propias asambleas, por lo que depende directamente de las autoridades indígenas", para defenderse de todos los actores que agreden los pueblos. No utilizan armas y sólo esgrimen su bastón de mando, lo cual le imprime un valor simbólico a la guardia. Los guardias no son remunerados, son voluntarios que se forman en talleres sobre resistencia pacífica, legislación indígena, derechos humanos, estrategia y emergencias. Ejercen el control territorial con retenes ubicados a la entrada y salida de los resguardos.

La estructura de la guardia es muy sencilla y se ordena de abajo arriba: cada vereda o comunidad elige en asamblea diez guardias y un coordinador; luego se elige un coordinador por resguardo y otro para toda la región, siempre en acuerdo con los gobernadores de los cabildos. Los guardias son elegidos por dos o tres años, según acuerden los cabildos. En el Norte del Cauca hacia 2010 había 3.500 guardias, pero su número oscila según los conflictos que existan, la fortaleza del cabildo y de las comunidades.

Entrevisté a Luis Alberto Mensa en 2008, cuando coordinaba todas las guardias de la región: "La formación es nuestro aspecto más importante y la hacemos a través de talleres en los que se discuten derechos humanos y la ley nuestra, la ley originaria. Priorizamos la formación política por sobre los ejercicios físicos" (Zibechi, 2008). Los talleres son obligatorios y duran varios días. En ellos participan líderes comunitarios que relatan la historia, usos y costumbres del pueblo nasa. Luego cada coordinador replica los mismos talleres en su vereda. "Somos formadores de organización, somos protección de la comunidad y defensa de la vida sin involucrarnos en la guerra", sigue Mensa. El coordinador de la Guardia del resguardo Huellas, Manuel Ul, sostiene que la educación política que brindan "contribuye a evitar que los jóvenes se integren en los grupos armados".

Como la participación en la Guardia Indígena es voluntaria, los vecinos de la vereda y las autoridades del cabildo colaboran en el mantenimiento de la huerta familiar y en ocasiones hacen mingas para desbrozarla, sembrar o cosechar. En la formación de los guardias se trabaja intensamente la cosmovisión nasa que rechaza la violencia, practican formas de defensa a través de alertas y se interponen entre los armados, en grupos grandes para disuadirlos de atacar a la comunidad. Para convocar a la Guardia utilizan las emisoras en lengua originaria y los celulares, y en apenas cuatro horas pueden juntar cientos de guardias de un resguardo.

El aspecto central de la Guardia Indígena es que "representa y es depositaria real y

simbólica de la alteridad” (Sandoval, 2008: 53). Alteridad que se plasma en una historia diferente a la de afrocolombianos, mestizos y criollos blancos; que se visualiza en una cosmovisión propia, en la identidad y la cultura nasa, en la forma de relacionamiento con la Madre Tierra, y que se reconoce en una variedad de ceremoniales que siempre apuntan a revivir la historia como memoria viva y a buscar la armonía entre las personas y entre éstas y el entorno natural. La alteridad es también política. “La alteridad nasa no pretende la toma del poder político, ni la confrontación armada contra sus agresores, todo lo contrario, reclama autonomía y respeto a su pueblo y su cultura dentro de los límites del Estado, sin trascender sus territorios, su ser y su pensar” (Sandoval, 2008: 56).

La alteridad nasa explica la necesidad de autonomía, pero de ella también deducen su rechazo a la guerra y la violencia. Don Pedro vive en Caloto desde hace 60 años. Sirvió a su pueblo como gobernador del cabildo de Huellas, alcalde mayor y secretario, forma parte del proceso de Liberación de la Madre Tierra y pertenece a la primera generación de luchadores nasa que dieron vida al CRIC. En su pueblo se lo considera *mayor*, al que pude entrevistar durante la pandemia sobre este tema:

> Entre nosotros no existía la guerra sino el equilibrio y la armonía, pero la llegada de los colonos fue el comienzo de una guerra por el territorio. La liberación de la madre tierra es la forma de reconstruir nuestra historia, reconstruyendo nuestro territorio. No queremos guerra pero tenemos que defendernos. Para nosotros, defendernos es recuperar tierras y reconstruir nuestra memoria histórica es nuestro modo de enfrentar esta política neoliberal de destrucción. El Estado ha creado una estrategia a través de la educación para someternos y para que perdamos nuestra cultura. Nos matan los paramilitares y nos matan ideológica y políticamente con la educación. El objetivo es seguir perviviendo y la guardia se encarga de proteger la comunidad. Pero a veces toca pelear y salir a la ofensiva[22].

Por “ofensiva” entiende paros, mingas y movilizaciones para que el Estado cumpla con los acuerdos en salud, entrega de tierras y educación. Uno de los lemas del CRIC reza: “Cuentan con nosotros para la paz, nunca para la guerra”.

Miguel, de 44 años, vive en el resguardo de Lópezadentro, que se formó en la década de 1970 con casi tres mil comuneros, compartiendo territorio con la población afro. “No tomar el arma no es un síntoma de debilidad sino una cultura y una cosmovisión diferentes a las del opresor”. Si la cultura y la cosmovisión son diferentes a la hegemónica, no pueden actuar del mismo modo que los militares, los paramilitares ni los movimientos revolucionarios. “Nosotros hablamos de construir, de manera conjunta, pero los alzados en armas quieren construir a través de la fuerza de las armas y hablan de tomarse el poder, mientras nosotros hablamos de administrar bien, de nuestra vida sencilla. Esa guerra no es de nosotros, nos la quieran imponer e involucrar a nuestros jóvenes”.

La Guardia Indígena defiende la autonomía y el autogobierno, el proyecto nasa o “plan

[22] Intercambio con Don Pedro y con Miguel, 25/09/2020. Por razones de seguridad, ambos prefirieron adoptar nombres ficticios.

de vida" y ha sido definida como "una minga en resistencia para la protección y el control territorial con acompañamiento humanitario y solidario para la defensa de la vida" (Sandoval, 2008: 61). Enraizada en las tradiciones culturales y en la historia larga de su pueblo, defiende la vida, protege al pueblo, encara cuidados colectivos a partir del derecho propio. En las manifestaciones es protección; en las asambleas y rituales es acompañamiento y vigilancia; en las crisis graves como los secuestros de dirigentes o asesinatos, actúa masivamente para rescatar o disuadir a los violentos, empuñando sus bastones de mando y sus pañoletas. En los momentos críticos actúan como lo señala un lema nasa, "todos somos guardias", porque se trata de la comunidad organizada y movilizada en autodefensa colectiva, motivada por su mística trabajada en rituales.

Pero esa es apenas la parte exterior o visible. La que no lo es tanto son las tareas de la Guardia hacia el interior del mundo indígena. Por un lado, ella no se manda sola, obedece a los cabildos, a las comunidades y a los mayores y mayoras que son las autoridades simbólicas y éticas. En este sentido, no hay separación entre Guardia y comunidad, como la que existe entre Policía y sociedad. Por otro lado, su labor de formación es particularmente intensa entre los jóvenes, a menudo tentados por las guerrillas y sobre todo por el narcotráfico para integrar su filas. Según el estudio de Sandoval, hay tres dimensiones de la acción de los grupos armados en el mundo indígena: al incorporar jóvenes a sus filas dividen a las comunidades; desestructuran el movimiento indígena y de ese modo buscan aniquilarlo (Sandoval, 2008: 91-92).

La formación tiene varias dimensiones. Una de ellas es la capacitación en la Escuela de Derecho Propio, en la Escuela de Medicina Tradicional y en las diferencias instancias educativas, incluyendo en lugar destacado el *tulpa* (fogón) en diálogo y escucha con los mayores, así como en la participación en los rituales de armonización. La Guardia juega de ese modo un papel de regulación interna para mantener la armonía, porque es una fuerza cohesionadora, como la define Sandoval. Cada seis meses, o una vez al año, participan en rituales donde se armoniza el bastón y a los guardias, dirigidos por médicos tradicionales (*thé walas*), que incluyen baños en los ríos, ceremonias que fortalecen la solidaridad y la reciprocidad. Rituales que son "expresiones de la resistencia nasa", porque estamos ante personas que enfrentan situaciones muy violentas que a menudo ponen en riesgo sus vidas (Sandoval, 2008: 75).

5. Guardia Indígena, revuelta popular y horizonte de cambios

El paro nacional de 2021, que duró más de dos meses, comenzó a las 5.30 de mañana del 28 de abril en Cali, epicentro del movimiento, con el derribo por un grupo de indígenas misak de la estatua del fundador de la ciudad, el conquistador Sebastián de Belalcázar. Las 58 autoridades de los tres pueblos misak enjuiciaron al conquistador por "genocidio, acaparamiento de tierras y violación de mujeres en el período de la conquista española" (Echeverri, 2021). La destacada participación de los pueblos

originarios en la revuelta tuvo en la presencia de miles de Guardias Indígenas en algunos “puntos de resistencia” de Cali[23], un momento estelar por su significado de solidaridad y compromiso con las y los jóvenes urbanos.

En una de sus intervenciones más notables, la Guardia consiguió detener a uno de los civiles armados que dispararon contra manifestantes en Cali. Giovannny Yule dinamizador de la Guardia Indígena, dijo que los manifestantes llamaron a la guardia porque estaban siendo atacados por hombres armados. “La guardia debe ser pacífica, sin armas, porque solamente el ejercicio organizativo y colectivo de la comunidad es capaz de neutralizar a cualquier persona que esté armada”, dijo a los medios a la vez que hizo un llamado para que los habitantes urbanos “constituyan guardias comunitarias” que actúen de manera colectiva para neutralizar a quienes atenten contra la vida (Infobae, 2021).

La larga revuelta colombiana focalizada en las grandes ciudades, es la oportunidad para que los sectores más dinámicos del movimiento indígena, entre ellos y en lugar destacado la Guardia Indígena, avancen en una suerte de revitalización del movimiento para acotar las principales “ambigüedades” que anclan a los pueblos al sistema, y potenciar los aspectos transformadores que lo ponen en cuestión.

A fines de octubre de 2020 se realizó la *Minga Indígena, Negra y Campesina*, que arrancó en el suroccidente, en el Cauca, continuó en Cali, recorrió varias ciudades y pueblos para llegar ocho días después a Bogotá. En todo su recorrido, la Minga dialogó con poblaciones que comparten sus mismos dolores, en un país que se desangra por la violencia narco-militar-paramilitar, con cientos de líderes sociales asesinados.

En la Minga hacia Bogotá participaron ocho mil miembros de pueblos originarios, negros y campesinos, fue escoltada por la Guardia Indígena, con especial protagonismo de las mujeres y los jóvenes. Fue recibida y acompañada por miles de personas que vienen luchando contra la represión de cuerpos militarizados. En Colombia hay entre 40 y 60 mil guardias de autodefensa de los pueblos, según las diversas fuentes, entre los 115 pueblos indígenas de Colombia. Cada pueblo cuenta con sus propios territorios: palenques negros y zonas de reserva campesina se suman a los resguardos indígenas, conformando un tapiz multicolor de resistencias y dignidades.

En este crecimiento en curso, podemos distinguir, nuevamente, dos dimensiones: hacia fuera y hacia adentro. Esbozar lo que está sucediendo en ambas, es una suerte de conclusión provisoria de este trabajo.

Hacia fuera se registra una expansión horizontal de las guardias. Si a comienzos del milenio se podían contar por centenares, durante la pandemia sólo el CRIC movilizó siete mil Guardias para controlar el ingreso y salida de los resguardos. Esta notable

[23] En Cali se formaron 25 “puntos de resistencia”, espacios colectivos de convivencia en barrios populares o centrales, en los que participaron jóvenes y personas de todas las edades, modos de construcción comunitaria que fueron defendidos por las “primeras líneas”, integradas por jóvenes de ambos sexos. Hubo también “primeras líneas” en varias ciudades del país integradas por madres para proteger a sus hijos, de religiosos y hasta de militares retirados (Muñoz, 2021).

multiplicación se consolidó durante los meses de revuelta. Pero la expansión más notable es la que se produjo en los últimos años hacia los pueblos negros y campesinos.

En 1993 se crea el Proceso de Comunidades Negras en Palenque, Alto Cauca, que hoy incluye 140 organizaciones de base y consejos comunitarios que se proponen defender "la autonomía político-organizativa propia" (PCN, 2021). En 2009 se crea la primera Guardia Cimarrona en Palenque y en 2013 se realiza el primer Congreso Nacional de Comunidades Negras que oficializa la Guardia. Las Guardias Campesinas, por su parte, que se formalizan el la década de 2010, se inspiran en su antecedente de las guardias cívicas de 1974 en el marco de la ANUC. A partir de 2018 se realizan todos los años encuentros interétnicos e interculturales de guardias (Rojas y Useche, 2019).

Como señala el citado trabajo, "la historia de cada guardia y su nivel de consolidación son distintos, como también es claro que muchos de los problemas que enfrentan son compartidos" (Rojas y Useche, 2019: 34). Las Guardias Campesinas, por ejemplo, son en realidad redes comunitarias para defender el territorio que no tienen la permanencia ni la estructura organizativa de sus pares indígena y cimarrona. Sin embargo, la existencia de un espacio de relación entre estas diversas guardias, permite asegurar que la rica experiencia nasa se está sembrando no sólo entre los demás pueblos originarios de Colombia, sino también en las ciudades, algo que años atrás parecía imposible.

Hacia adentro, la tarea de la Guardia Indígena puede palparse, indirectamente, en el fortalecimiento de los gobiernos propios y en las diversas iniciativas que se aglomeran en el tiempo en el entorno de la revuelta: el Primer Encuentro de Jóvenes de la Primera Línea en Huila a comienzos de julio, el III Encuentro Regional de Educación en el marco de las normas del SEIP a fines de junio, el encuentro para fortalecer las estrategias pedagógicas de la educación propia la primera semana de julio en Tierradentro, la XVI asamblea de mujeres indígenas que muestra la creciente participación de las mujeres en todos los niveles de la organización Asociación Nasa Çxhãçxha (2021c).

Quiero destacar que la revuelta es el motor de los cambios en Colombia y que la Guardia Indígena no se contentó con defender los resguardos sino que bajó a Cali, se involucró con los jóvenes en lucha y de ese modo se empapó del ambiente que reina en las ciudades. Entre cinco y siete mil indígenas nasa organizados como Guardia, participaron directamente en la revuelta, en particular los más jóvenes. No fueron a dirigir ni a dar órdenes, sino a acompañar las movilizaciones (Vargas, 2021).

Esto no puede más que fortalecer el espíritu activista de la Guardia. Prueba de ello son debates como los que propone el Tejido de Comunicación de la ACIN, otro de los nudos más avanzados del movimiento, como el planteado en el siguiente texto publicado en plena revuelta, titulado: "No se triunfa si no se piensa la autonomía por fuera del Estado y si hay autonomía con patriarcado" (Tejido de comunicación ACIN, 2021).

Durante las celebraciones de los 50 años del CRIC, semanas antes de la revuelta, se escucharon voces autocríticas como las de Gentil Guejia, nasa de la región de

Tierradentro que trabaja en la educación desde la *tulpa*: “Valoramos la fuerza que tiene el CRIC, la capacidad de convocatoria, pero la forma en que se ha institucionalizado también la cuestionamos, por ejemplo, con la educación, ahí estamos en un camino prestado todavía” (Camprubí, 2021).

En esa dirección camina la reflexión de Aida Quilcué, una de las voces más respetadas del mundo nasa: “Revisémonos hacia adentro. Hagamos lo que ustedes, la comunidad, han denominado la Minga hacia Adentro, ir hacia la vida que nos identifica a nosotros desde las raíces, eso es parte de la resistencia”. En su opinión, es la forma de profundizar la alteridad del mundo indígena, para poder contener y superar la “invasión política, cultural y espiritual de 500 años” (Camprubí, 2021).

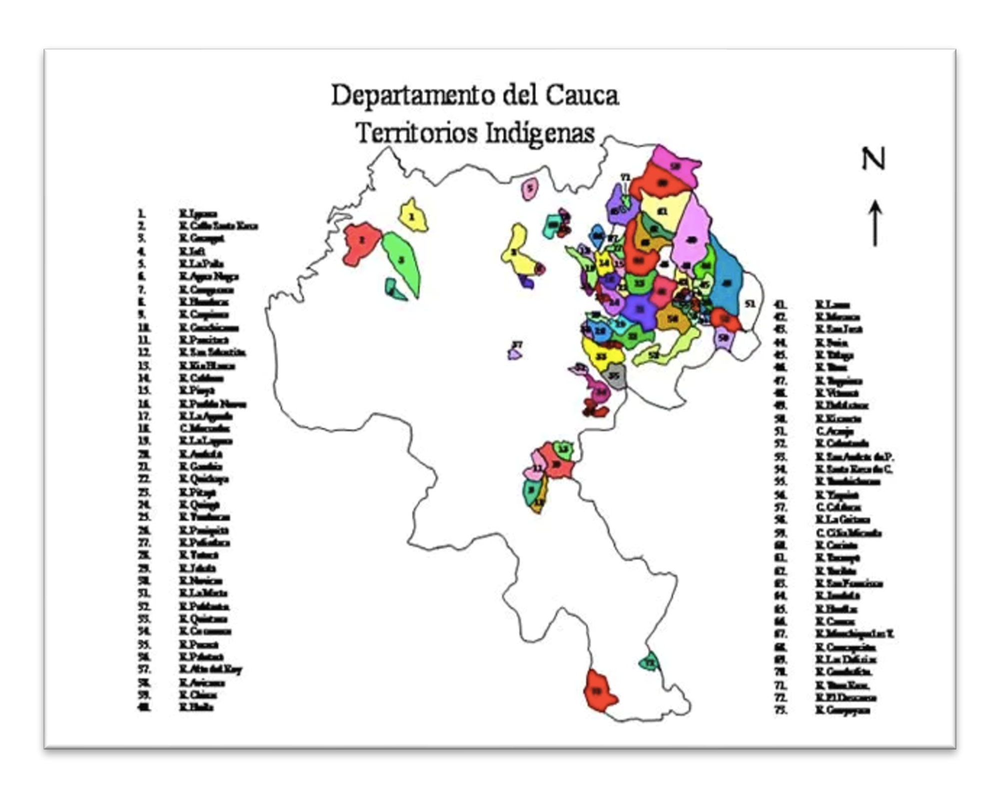
Apéndice

Cuadro 1

Municipios del Cauca

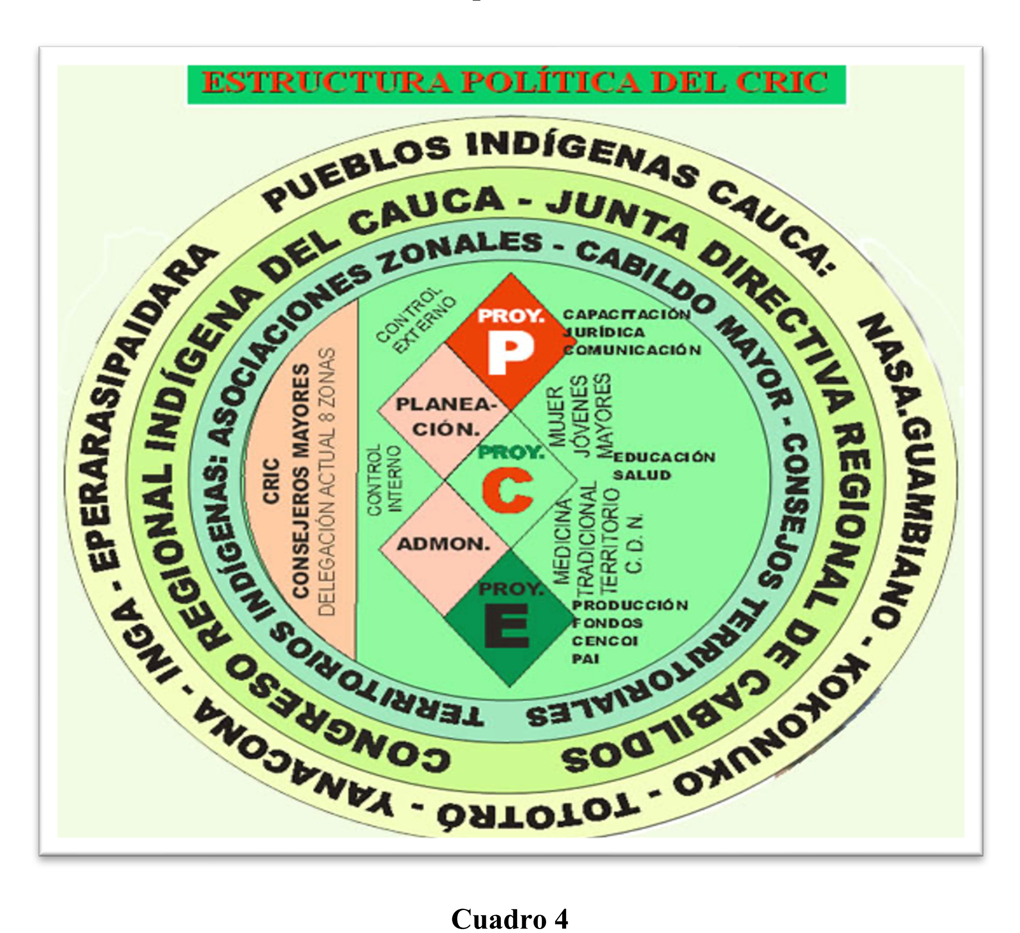


Cuadro 2



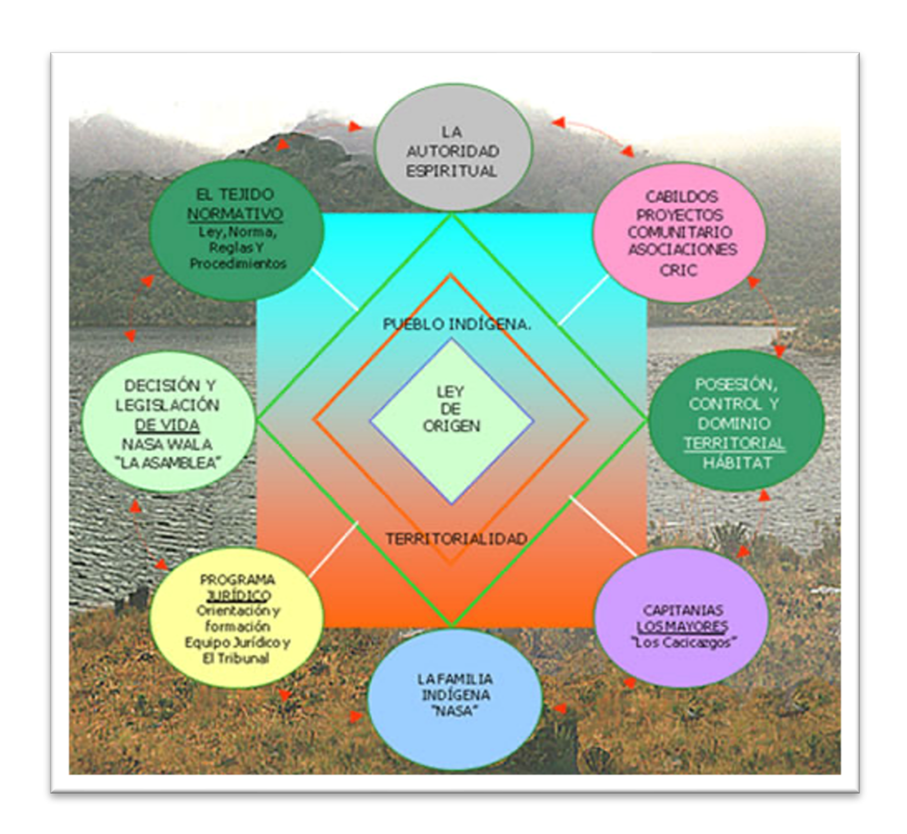
Cuadro 3

Estructura política del CRIC



Cuadro 4

Sistema de decisión y control



Bibliografía

Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca-ACIN (2012) "Tejido Económico Ambiental" en https://nasaacin.org/tejidos-y-programas/tejido-economico-ambiental/ (Consulta 2/07/2021).

Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca-ACIN (2007) "Proyecto Nasa: Resguardos de Toribío, San Fransisco y Tacueyo", en https://www.grupotortuga.com/Proyecto-Nasa-Resguardos-de (Consulta 2/07/2021).

Asociación Nasa Çxhãçxha (2021a) "Conversatorio sobre la estructura de gobierno propio y contexto nacional", 15 de junio en https://tierradentro.co/conversatorio-sobre-la-estructura-de-gobierno-propio-y-contexto-nacional/ (consulta, 2/07/2021).

Asociación Nasa Çxhãçxha (2021b) "Estructura de gobierno propio en Togoima-Páez", 26 de junio en https://tierradentro.co/estructura-de-gobierno-propio-en-togoima-paez/ (consulta, 2/07/2021).

Asociación Nasa Çxhãçxha (2021c) "PEBI-CRIC Realizó el III Encuentro Regional de Educación en el marco de las normas del SEIP", 30 de junio en https://tierradentro.co/pebi-cric-realizo-el-iii-encuentro-regional-de-educacion-en-el-marco-de-las-normas-del-seip/ (consulta, 25/07/2021).

Camprubí, Berta (2021) "El CRIC colombiano cumple medio siglo de lucha indígena", *El Salto*, 7 de marzo en https://www.elsaltodiario.com/pueblos-originarios/-el-cric-colombiano-cumple-medio-siglo-de-lucha-indigena (consulta, 25/07/2021).

Consejo Regional Indígena del Cauca-CRIC (2020) "Primer trueque de semillas propias e intercambio de productos en el norte del Cauca", en https://www.cric-colombia.org/portal/primer-trueque-de-semillas-propias-e-intercambio-de-productos-en-el-norte-del-cauca/ (Consulta 2/07/2021).

Consejo Regional Indígena del Cauca-CRIC (2021) "60 años de cárcel para asesinos de la gobernadora indígena Sandra Peña Chocué", Consejo Regional Indígena del Cauca, 30 de abril en https://www.cric-colombia.org/portal/60-anos-de-carcel-para-asesinos-de-la-gobernadora-indigena-sandra-pena-chocue/

Consejo Regional Indígena del Cauca-CRIC (2015) "Guardia Indígena", en https://www.servindi.org/actualidad/123279 (Consulta 5/07/2021)

Consejo Regional Indígena del Cauca- CRIC (1983) "Nuestras luchas de ayer y de hoy", Cartilla Nª1, CRIC, 3ª. edición.

Echeverri, Juan (2021) "Cali, sucursal de la resistencia", Periferia Prensa, 8 de junio en https://periferiaprensa.com/index.php/component/k2/item/2592-cali-sucursal-de-la-resistencia (consulta, 6/07/2021).

Granda Abella, María Socorro (2011) "El "patio prestado" frente a los principios de la justicia restaurativa", *Criterio Libre Jurídico*, Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad Libre - Cal Vol. 8, Nª 2, julio-diciembre, pp. 47-62.

Infobae (2021) "Minga indígena capturó a hombre que estaría implicado en tiroteo contra manifestantes en Cali", 8 de mayo en https://www.infobae.com/america/colombia/2021/05/08/video-minga-indigena-capturo-a-hombre-que-estaria-implicado-en-tiroteo-contra-manifestantes-en-cali/ (consulta, 7/07/2021).

Kwe'sx Toritrucha (2017) "Pisicultores del territorio ancestral de Toribío" en https://kewextoritrucha.wordpress.com/2017/08/28/pisicultores-del-territorio-ancestral-de-toribio-kwesx-toritrucha/ (Consulta 2/07/2021).

Muelas, Lorenzo (2005) *La fuerza de la gente*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Muñoz, Lluis (2021) "Colombia: en el barrio de Puerto Resistencia, hasta los predicadores marchan", *France 24*, 7 de mayo en https://www.france24.com/es/am%C3%A9rica-latina/20210507-protestas-colombia-cali-puerto-resistencia-guardia-indigena-pueblo-nasa (consulta, 25/07/2021).

Murillo, Nelson (2015) "La Guardia Indígena Nasa: Formas de defensa de la vida y la Madre Tierra en Toribío-Cauca", Tesis de Sociología, Bogotá, Universidad Santo Tomás.

Proceso de Comunidades Negras-PCN (2021) "¡Somos Proceso de Comunidades Negras en Colombia!", en https://renacientes.net/quienes-somos/ (consulta 7/07/2021).

Quintín Lame, Manuel (2004) *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*, Cali, Universidad del Cauca.

Rappaport, Joanne, “Manuel Quintín Lame hoy”, en Quintín Lame, Manuel (2004) *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*, Cali, Universidad del Cauca, pp. 51-93.

Rojas, Axel y Useche, Vanessa (2019) “Guardias indígenas, afrodescendientes y campesinas en el departamento del Cauca. Historia política y estrategias de defensa territorial”, Popayán, Universidad del Cauca.

Rudkvist, Anders y Anrup, Roland (2013) “Los cabildos caucanos y su guardia indígena”, *Papel Político*, Vol. 8, Nº 2, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, julio-diciembre, pp. 515-548.

Sandoval Eduardo (2008) *La Guardia Indígena nasa y el arte de la resistencia pacífica*, Bogotá, Ediciones Colección Étnica.

Tejido de Comunicación ACIN (2021) “No se triunfa si no se piensa la autonomía por fuera del estado y si hay autonomía con patriarcado”, 26 de mayo en https://www.cric-colombia.org/portal/no-se-triunfa-si-no-se-piensa-la-autonomia-por-fuera-del-estado-y-si-hay-autonomia-con-patriarcado/ (consulta, 15/07/2021).

Vargas, Lina (2021) “La Guardia Indígena protege a los manifestantes en Cali”, 27 de mayo en https://gatopardo.com/noticias-actuales/la-guardia-indigena-protege-a-los-manifestantes-en-cali/ (consulta, 25/07/2021).

Vega, Renán (2002) *Gente muy rebelde. 2.Indígenas, campesinos y protestas agrarias*, Bogotá, Pensamiento Crítico.

Yatacué, Diego (2016) “El CECIDIC: Veinte años tejiendo sueños y esperanzas en la comunidad nasa”, 22 de diciembre, en https://www.semillas.org.co/es/el-cecidic-veinte-aos-tejiendo-sueos-y-esperanzas-en-la-comunidad-nasa#_ftn2 (consulta, 1/07/2021).

Yatacué, Diego (2019) “Cecidic: el enfoque pedagógico comunitario, hacia el camino del sentir, pensar y vivir con corazón nasa”, tesis para Licenciatura de Pedagogía de la Madre Tierra, Universidad de Antioquia, Medellín.

Zibechi, Raúl (2008) “Colombia: autoprotección indígena contra la guerra”, *Servindi*, 10 de abril en https://www.servindi.org/node/42833 (consulta, 28/06/2021).

Zibechi, Raúl (2020a) *Tiempos de colapso. Los pueblos en movimiento*, Málaga, Zambra.

Zibechi, Raúl (2020b) “Liberando a la madre tierra”, *El Salto*, 6 de octubre en https://www.elsaltodiario.com/pueblos-originarios/nasa-haciendas-masacres-cric-colombia-liberando-madre-tierra (consulta, 6/07/2021).